لا اله الا الله محمد رسول الله

تبریزی

شرح مختصر المنتهى
لبدر الدين التستري

٤١٨

من كتب الفقير عبد الرحيم عفي عنه

T. C.
MİLLİ S...
RAGIP P...
MÜD...
Sayı: 320

٤١٨

سطر
٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق

الحمد لله ذي العز والجلال والقدرة والكمال المنزه عن الاشباه والامثال المقدس عن ادراك الحس وارتسام الخيال الذي خلق الانسان في احسن اعتدال من غير احتذاء لغيره والاتصاف [illegible] وشرفه بالعقل المميز بين الحسن والقبيح من الافعال وتمم كماله الممكن بارسال الرسل ليتضح له في شرعه الحرام من الحلال احمده على ما اولانا من افضال واشكره على ما اعطانا من النوال وما نستحق به من النعم في هذه الدنيا وفي المآل وصلى الله على سيد المرسلين المخصوص ببلوغ اقصى نهايات الكمال محمد المصطفى وعلى آله خير آل المعصومين من الزلل في الاقوال والافعال اما بعد فقد اطبقت العلماء واتفقت العقلاء على ان شرف النفس الانسانية بتكميلها في قوتها العلمية سبب معد لتحصيل السعادة الاخروية وذلك غير ممكن الا بامتثال الشرائع السمعية والاقتداء بالاوامر الالهية وكان من لطف الله تعالى بالرعية نصب الاحكام الشرعية ولما توقفت الاحكام على معرفة [illegible] او لكيفية صفاته وعلى معرفة الصادع بها والنظر في معجزاته وكان علم الكلام هو المتكفل ببيان الاشياء وجب تقديم العلم به على العلم بالاحكام ثم لما كانت الاحكام متلقاة من الخطاب الالهي مستفادة من الاخبار النبوية وكان ضروب الخطاب متكثرة الاعتبارات متباينة في الدلالات وجب ان يوضع لكيفية استخراج الادلة قانون يرجع اليه ويعول عليه وذلك هو الفن الموسوم باصول الفقه ولما لطف الله تعالى لنا باملاء كتابي الاسرار والمناهج في المباحث العقلية وتحصيل العقائد اليقينية توجهنا بالطبع الى املاء شيء في هذا العلم ولما كان الكتاب الموسوم بمختصر منتهى السؤل والامل في علمي الاصول والجدل من تصنيفات الامام العلامة جمال الدين ملك المناظرين ابي بكر عمر بن عثمان الحاجب قد احتوى من المسائل الشريفة والمباحث اللطيفة والايرادات اللائقة والاجوبة الواضحة على ما لم يوجد في المبسوطات ولم يسطر في كثير من المطولات الا انه قد بالغ في الاختصار الجيد الى ان صار حتى كاد يعد من الالغاز فالناظر فيه لا يحصل الا على قليل من معانيه صرفنا الهمة الى كشف اغواره وايضاح اسراره واظهار ما التبس فيه من المشكلات وابراز ما استتر من المعضلات ولم نتجاوز حد الشرح في هذا الكتاب بذكر ما يعتمد عليه من المسائل اقتصرنا على تحليل معانيه وسميناه بغاية الوصول وايضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والامل معتصمين بالله ومتوكلين عليه فهو حسبنا ونعم الوكيل قال رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين الى قوله والاجتهاد اقول النظر في اصول الفقه انما هو نظر في طرق الاحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها على الاحكام الشرعية كما يلزم المجتهد يلزم غيره لكن لكل واحد منهما طريق الى تحصيل ما كلف به فطريق المجتهد الاجتهاد وطريق غير المجتهد الاستفتاء والاجتهاد قد يكون بالادلة العقلية و[illegible] يكون بالادلة السمعية فيجب النظر في الادلة السمعية في هذا العلم واما الادلة العقلية فانها غير دالة على معرفة الاحكام عند المصنف فانه لا يقول بالوجوب العقلي وغيره من الاحكام ولهذا لم يجعل النظر في

المجتهد

كيفية دلالة التجزي من هذا العلم وجب النظر في هذا العلم عن الاجتهاد وكيفيته ولما كانت الادلة السمعية قد تتعارض بان يرد عامان او خاصان او عام وخاص في تحصيل فرع يمكن رده الى اصلين متباينين وجب النظر في الترجيح واما النظر في المبادي فانما وجب لكون كل علم لا بد له من مبادي يبتني ذلك العلم عليها فوجب النظر في المبادي قال والمبادي حده وفائدته واستمداده اقول المبادي لكل علم قد يكون تصورات وقد يكون تصديقات فالتصورات هي الحدود وهي اما حدود موضوع العلم او حدود اجزائه او حدود جزئياته او حدود اعراضه الذاتية والمصنف جعل الحد الذي هو المبدأ ههنا هو حد العلم وكون العلم محدودا بما حده المصنف فيه نظر بانه انما عرفه باضافته الى المعلوم واضافته الى المعلوم من الامور الخارجية عنه فان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة فيكون هذا الذي ذكره من قبيل الرسوم واما التصديقات فهي المقدمات التي يبتني العلم عليها وبيانها انما يكون في علم آخر وهو المراد من الاستمداد من ذلك العلم واما الفائدة فهي الغرض من العلم وفي كونه من المبادي نظر قال اما حده لقبا فالعلم بالقواعد الى آخره اقول اصول الفقه لفظ مركب كل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة على معنى وقد استعمل احد جزئيه في العرف على معنى آخر ثم ان مجموع اللفظين قد جعلا علما على علم خاص فلهذا المركب اذا حدان احدهما بحسب اللقب وهو الذي جعل فيه مجموع اللفظين علما على هذا العلم والثاني بحسب الاضافة والتركيب والفرق بينهما ظاهر فان الاول لا التفات فيه الى حال الاجزاء والى دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطاري والثاني على العكس وقدم المصنف الحد بحسب اللقب على الحد بحسب الاضافة لكونه هو المطلوب ههنا بالذات وذكر في تحديد العلم فانه الجنس العالي وقوله بالقواعد اشارة الى الامور الكلية التي يبنى عليها غيرها وقوله التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام احتراز عن القواعد التي يستنبط منها العلم بالماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج عنه الاحكام العقلية وقوله الفرعية عن ادلتها التفصيلية ليخرج الاحكام الشرعية التي [illegible] شرعية وهذا الحد منتقض لانطباقه على علم الخلاف قال واما حده مضافا الى آخره اقول هذا الحد هو بحسب الثاني وهو الذي ينظر فيه من حيث الاجزاء وكيفية دلالتها على ما وضعت له وهذا الحد انما يتألف من حد [illegible] الاجزاء فانه بهذا المعنى مركب والمركب يستحيل معرفته بدون معرفة اجزائه من حيث جعلت اجزاء فالاصول هي [illegible] فان اصل كل شيء ما يستند اليه والمدلول يستند الى الدليل والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال فالعلم جنس والتقييد بالاحكام ليخرج عنه العلم بالذوات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاحكام العقلية وتقييد الشرعية بالفرعية ليخرج ما ليس بفرعي منها كالعلم بكون انواع [illegible] حجة وقوله عن ادلتها التفصيلية ليخرج عنها اعتقاد المقلد وقوله بالاستدلال ليخرج علم واجب الوجود وعلم الملائكة ولا يقال الفقه من باب الظنون فكيف يكون جنسه العلم لانا نقول الظن انما هو في طريقه

وههنا سؤال وهو ان يقال الدليل اذا كانت احدى مقدمتيه ظنية كان ظنيا فكيف يجعل الطريق ظنيا والفقه علما والجواب ان نقول ههنا مقدمتان يقينيتان تفيدان العلم بالاحكام الفقهية وهي ان المكلف متى نظر في الاخبار وغيرها من الطرق حصل عنده ظن بثبوت ذلك الحكم وهذا يقيني وكل من حصل عنده ثبوت ذلك الحكم وجب عليه ذلك الحكم بالاجماع وهما ينتجان القطع بوجوب الاحكام الشرعية قال واورد ان كان المراد البعض لم يطرد الى آخره اقول هذا سؤال يرد على حد الفقه وتقريره انكم قلتم الفقه هو العلم بالاحكام فاما ان يريدوا العلم ببعض الاحكام او يريدوا العلم بجميع الاحكام والقسمان باطلان اما الاول فلعدم الاطراد اعني وجود الحد بدون المحدود فان المقلد الذي استفاد بعض المسائل يكون قد وجد الحد بدون المحدود ولا يسمى فقيها مع انه عالم ببعض الاحكام واما الثاني فلعدم الانعكاس اعني وجود المحدود بدون الحد فان كثيرا من العلماء يسمون فقهاء مع عدم علمهم بجملة الاحكام الشرعية فانه قد نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري مع انه كان فقيها والى هذا اشار المصنف قوله لثبوت لا ادري ومن شرائط الحد الاطراد والانعكاس فان التعريف بالاعم غير حاصل وكذلك بالاخص قال واجيب بالبعض ويطرد الى آخره اقول المصنف اجاب عن هذا السؤال على تقدير كل واحد من قسمي المنفصلة اما على تقدير ان يكون المراد البعض فالاطراد حاصل فان المقلد يخرج عن هذا الحد لان المراد من الادلة انما هي الامارات والمقلد انما يستفيد الحكم من الامارات الدالة على صدق المقلد وهذا التقدير يكون المقلد فقيها ويطرد الحد ويحتمل ان يكون مراد المصنف ان المقلد لا يكون فقيها لان المفضو من الادلة هي الامارات ومن ثمة يلزم من النظر فيها ظن وجود الشيء او المقلد ليس بناظر لكن هذا الاحتمال بعيد لان تعليله في خروج عن الفقه يكون الادلة امارات غير مفيد في هذا والاولى ان يقال ان المقلد خرج عن قيد لانا شرطنا في الفقيه كونه عالما بالاحكام التفصيلية من طرق الاستدلال واما على تقدير ان المراد بالاحكام الجميع فالانعكاس ثابت لان المراد من العلم ليس هو العلم بالفعل بجميع الاحكام بل هو الاستعداد التام القريب من الفعل على معنى انه يكون مقتدرا على استخراج الاحكام الجزئية من القواعد الكلية قال وما فايدته فالعلم باحكام الله تعالى اقول قد بينا ان اصول الفقه انما هو النظر في طرق احكام الشرعية فالمقصود منه تحصيل الطريق الذي به يتوصل الى معرفة الاحكام الشرعية التي وقع التكليف بها ليحصل السعادة الاخروية قال واما استمداده فمن الكلام والاحكام والعربية الى آخره اقول العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها معتبرة لما شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون معرفة الموجب محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما وعلى معرفة صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المتوقف على دلالة المعجزة والبحث في هذه الامور انما هو في علم الكلام فمبادي هذا العلم تبين في علم الكلام فلهذا العلم استمداد منه قال واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية الى آخره اقول الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب

والسنة وهما عربيان فيتوقف دلالة اللفظ على معرفة موضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والحذف والاضمار وغير ذلك مما يبين في علم العربية فلهذا العلم استمداد من ذلك العلم واما استمداد هذا العلم من الاحكام فلان الناظر في هذا العلم ناظر في طرق الاحكام فلا بد وان يكون متصورا لحقائق تلك الاحكام فان الشيء الذي لا يكون متصورا يستحيل القصد اليه بالاثبات والنفي ولا يراد ههنا بالعلم بالاحكام العلم من جهة التصديق بها لانه لا يكون هذا العلم مستمدا من العلم بوجود الاحكام لان العلم بالوجود انما يثبت بالادلة فلو توقف الادلة عليها لزم الدور قال الدليل لغة المرشد الى آخره اقول اصول الفقه هي ادلة الفقه فالكلام فيها محوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والظن ومعرفتهما ومعرفة النظر الصحيح فلهذا ذكر المصنف تعريف هذه الامور فالدليل في اللغة يطلق على المرشد والمرشد هو الناصب للدليل وقد يطلق على الذاكر للدليل ويطلق ايضا على ما فيه دلالة وارشاد واما في الاصطلاح فقد يطلق في عرف الفقهاء على ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري سواء كان ذلك المطلوب علما او ظنا وانما قلنا على ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ولم نقل على ما يتوصل بصحيح النظر فيه لان الدليل الذي لا ينظر فيه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر وقيدنا النظر بالصحيح ليخرج النظر الفاسد وقولنا الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الذي يتوصل به الى مطلوب تصوري واما الاصوليون فانهم يخصصون الدليل بما يفيد العلم وحينئذ يخرج الامارة لانها تفيد الظن وقد حده الاوائل بانه قول مؤلف من اقوال يلزم عنها قول آخر فالقول كالجنس وقولنا مؤلف من اقوال يخرج عنه القضية فانها مؤلفة من مفردين وقولنا يلزم عنها قول آخر احتراز من مجموع اي قضيتين كانتا فانهما تستلزم تينك القضيتين وهذا يشمل الدليل والامارة واذا قيد المستلزم بقولنا لذاته خرجت الامارة فانها لا تستلزم لذاتها لان الامارة قد يتحقق دون حصول الشيء الذي عليه الامارة فان وجود الغيم الرطب امارة لوقوع المطر وقد ينفك عنه ولو كان الاستلزام ذاتيا امتنع الانفكاك قال ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه الى آخره اقول كل مطلوب تصديقي فانه انما يكتسب بمقدمتين لا اقل ولا اكثر فان المطلوب هو نسبة المحمول الى الموضوع اذا كانت مجهولة فلا بد من واسطة تتوسطهما تكون مستلزمة للمطلوب وهو الحد الاوسط يكون ثابتا للموضوع ويكون المحمول ثابتا له فيحصل المقدمتان كما يقال العالم حادث فيؤخذ الاوسط وهو المتغير ويجعل محمولا على العالم وموضوعا للحدوث فيحصل مقدمتان احديهما العالم متغير والثانية وكل متغير حادث وهما يستلزمان المطلوب قال والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن اقول لفظ النظر تطلق على النظر البصري وتطلق على النظر الفكري والمطلوب ههنا بالتعريف هو الثاني فلهذا قيد المصنف بقوله الفكر وعرفه بانه الذي يطلب به علم او ظن وهو تعريف له بحسب الغاية والتعريف التام ان يقال النظر هو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني فالامور الذهنية شاملة للقياس والحد والامر الذهني يتناول المطلوب الخبري والمحدود وقولنا الى امر ذهني اعم من ان يكون علما او ظنا قال والعلم قيل لا يحد فعند الامام لعسره الى آخره اقول اختلف

الناس في ماهية العلم اختلافا عظيما وانه هل يحد ام لا لخفاء حقيقته بل لشدة وضوحها فقال قوم لا يحد واختلفوا
فذهب امام الحرمين والغزالي الى انه انما لا يحد لعسره فان تحديد الاشياء الظاهرة كالمدركات الحسية مثل رايحة المسك
وطعم العسل لا يعسر جدا وكيف يمكن ذلك والوقوف على الفصول من اصعب الاشياء لا سيما مع مشاركة الخاصة للفصل
في كثير من الاشيا ومشاركة العرض للجنس في امور كثيرة فلعل المذكور جنسا اشتبه بالعرض العام والمذكور فصلا اشتبه بالخاصة
واذا كان حال المدركات كذلك فالادراك نفسه اشد تعذرا في التحديد ثم انهم التجاوا في تعريفه الى المثال فقالوا ينبغي ان
يقاس الادراك بالبصيرة الباطنة بالادراك بالبصر الظاهر والى القسمة ايضا وهو ضعيف فان القسمة والمثال ان افادا التمييز
صلحا للتعريف الرسمي وان لم يفيدا لم يصلحا للتعريف وذهب جماعة من الاوايل والمتاخرين ومنهم فخر الدين الرازي الى ان العلم
لا يحد لانه ضروري واستدلوا بوجهين ذكرهما المصنف وذكر تزييفهما الوجه الاول ان ما عدا العلم من الاشيا انما يعلم بالعلم
فالعلم اما ان يعلم بشي منها او بنفسه وعلى التقدير الاول يلزم الدور وعلى التقدير الثاني يلزم منه تقدم الشي على نفسه
وهما محالان واجاب المصنف عن هذا الوجه بان قال نختار الاول وهو ان يكون العلم مكتسبا من غيره قوله يلزم الدور
قلنا ممنوع فان جهة التوقف ههنا مختلفة بيانه ان غير العلم من الماهيات يتوقف تصوره على حصول العلم بالغير لا
على تصوره فالحاصل ان العلم وغيره من الماهيات يتوقف تصور كل واحد منها على حصول الاخر فالافتقار في الصفات
لا في الماهيات الوجه الثاني ان كل عاقل يعلم وجوده ويعلم لذته والمه وان النار حارة والماء بارد وان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان الى غير ذلك من القضايا الضرورية وهي علوم خاصة واذا كانت الخاصة ضرورية كان مطلق العلم
ضروريا لاستلزام ضرورة العلم بالمركب ضرورية العلم بالبسايط واجاب المصنف عن هذا بان العلم بالخاص حاصل ولا
يلزم من حصول العلم بالشي العلم بالعلم بذلك الشي فانه لا يلزم من حصول الامر تصوره ولا تقدم تصوره قال ثم نقول
لو كان ضروريا لكان بسيطا او نحو معناه ويلزم ان يكون كل معنى علما اقول لما اجاب المصنف عن الدليلين المذكورين
عارض بمعارضة تدل على ان العلم غير ضروري وهي تبتني على قاعدة ذكرها المصنف فيما بعد وهو ان التصور الضروري
هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفا التركيب بل متعلقه كالوجود والشي وهذه القاعدة مما اصطلح عليها هو
وحده واذا عرفت هذا فنقول لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا ويكون مساويا للوجود والشي لانه لا يكون اعم منهما
وهو ظاهر ولا اخص والا لكان مركبا واذا كان مساويا للوجود والشي صدق على كل ما صدق عليه فيهما صادقا على
جميع المعاني فيكون السواد والبياض وغيرهما علوما وهو محال واعلم ان هذه المعارضة ردية جدا اما اولا فلان
البسيط ليس هو معنى الضروري ولا يجب ان يصدق على الضروري انه بسيط فان من المركبات ما يكون تصورها ضروريا
كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما ثانيا فلانه لو سلم ان الضروري يجب ان يكون بسيطا لكن لم يلزم
ان يكون مساويا للوجود والشي قوله لو كان اخص لكان مركبا قلنا ممنوع وانما يلزم التركيب لو كان الخصوص خصوص النوع

تحت الجنس قال واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض الى اخره اقول لما ابطل المصنف المذهب الاول
وهو ان يكون تصور العلم ضروريا واختار المذهب الثاني وهو ان يكون كسبيا شرع في تحديده ونقل عن اكثر المعتزلة
حدودا مدخولة والذي ذكره المصنف ههنا ان العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فقولنا صفة جنس وقولنا
يوجب تمييزا فصل عن ساير الصفات التي لا تقتضي التمييز كالحيوة والقدرة وما شاكلهما وقولنا لا يحتمل النقيض
فصل عن ساير الاعتقادات واعلم ان هذا الحد كما يتناول العلم بالامور الكلية المعقولة يتناول الادراك بالامور
الجزئية المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة وقد نازع جماعة في انه هل هو نوع من العلم ام لا فذهب ابو الحسن
الاشعري الى انه من قبيل العلوم وقال قوم انه نوع مغاير للعلم والمصنف ذكر الحد على وجه يشمل القسمين ما ذهب
اليه الاشعري واليه اشار بقوله فيدخل ادراك الحواس كالاشعري يعني كما ذهب اليه الاشعري ولا يرد في الامور
المعنوية اشارة الى المذهب الثاني وهو قول من يجعل الادراك نوعا مغايرا للعلم فانه يحد العلم بحد اخص مما ذكر وهو
ان يزيد فيما ذكرنا قوله في الامور المعنوية فان الادراك الحسي انما يتناول الشي المحسوس والامور المعنوية انما يدركها
العقل قال واعترض بالعلوم العادية الى اخره اقول هذا ايراد يرد على ماهية العلم وهو ان يقال هذا الحد غير منعكس
فلا يصلح للتحديد بيانه انكم قلتم العلم صفة توجب تمييزا بحيث يرتفع معه احتمال النقيض وهذا الحد لا يصدق على علوم
كثيرة وهي جميع العاديات فان الجبل يعلم انه حجر حال غيبتنا والبحر ماء اذا خرجنا من منازلنا نعلم ان ما فيها من
[illegible] لا يستقلب اشخاصا مع ان احتمال النقيض في الكل ثابت لان الله تعالى قادر على جميع هذه الامور فلعل الحجر
ينقلب ذهبا والبحر دما حال غيبتنا ومع هذا الاحتمال لا يصدق الحد [illegible] ثابت لان البحر والجبل يعلم بالعادة انهما
لا ينقلبان ويستبعد عليهما الانقلاب بالضرورة ومع هذا العلم كيف يبقى الاحتمال للنقيض والتجويز العقلي الذي
ذكرتموه مسلم لكن لا يقدح في الجزم الحاصل فان معنى التجويز ههنا كونه في نفس الامر ممكنا والتحقيق هذا ان نقول
الممكن قد يكون ممكنا في الخارج وهو الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه في الخارج وقد يكون ممكنا في الذهن على معنى
ان الذهن يجوز عنده كل واحد من الطرفين بدلا عن صاحبه ولا يلزم من ثبوت احد الامكانين ثبوت الاخر فان واجب
الوجود اذا شك الذهن فيه انه هل هو واجب ام لا يجوز العقل فيه كل واحد من الطرفين واذا كان كذلك لم يلزم
من امكان انقلاب البحر دما والحجر ذهبا امكان الانقلاب في الذهن وهذا الجواب لا يخلو من دخل قال واعلم
ان ما عنه الذكر الحكمي الى اخره اقول الذكر الحكمي مثل قولنا زيد قايم وقام زيد والذي عنه الذكر الحكمي هو قيام
زيد في الذهن ومتعلقه هو قيام زيد في نفس الامر وهو اما ان يكون محتملا للنقيض بوجه ما كما يحتمله في نفس الامر او عند
الذاكر بتقديره او بتشكيك المشكك او لا يكون محتملا لشي من هذه الوجوه والثاني هو العلم ويجمع امورا ثلثة الجزم
والمطابقة والثبات والاول هو الذي يكون محتملا للنقيض ينقسم على قسمين الاول ان يكون محتملا للنقيض في نفس

قوله بسعل شاملاً ان كان مطابقاً لمقتضى لم لا يكون محتملاً للمقتضى في الواقع ولئن سلم انه في الاعتقاد ان لا يكون محتملاً للمقتضى عند الذاكر ويكون محتملاً في نفس الامر يسمى لم يكن الاعتقاد محتملاً للنقيض في نفس الامر متناقض

كلام وليس محتملاً للنقيض عند الذاكر لو قدره وهذا هو الاعتقاد فان طابق المعتقد فهو صحيح والا ففاسد واما الظن والوهم والشك
قال لو قدره احترازاً عما يحتمل متعلقه النقيض بتشكيك المشكك لا سعديه والثاني ان يكون محتملاً للنقيض
عند الذاكر كما انه محتمل له في نفس الامر وهذا على اقسام ثلاثة الاول ان يكون الطرف المذكور ارجح من نقيضه وهذا
يسمى الظن والثاني ان يكون نقيض المذكور ارجح من المذكور وهذا هو الوهم والثالث ان يتساوى الطرفان وهذا
هو الشك ومن هذا التقسيم ظهر حدود هذه الامور واعلم ان المصنف قد جعل الاعتقاد قسيماً للعلم والظن وفيه نظر
قوله في الاعتقاد ان كان مطابقاً كان صحيحاً مع اشتراطه في الاعتقاد ان لا يكون محتملاً للنقيض عند الذاكر
ويكون محتملاً في نفس الامر يشتمل على التناقض والاولى ان يقال ما عند الذاكر الحكمي اما ان يقارن جزماً او لا والاول اما
ان يكون مطابقاً او لا والاول اما ان يكون ثابتاً او لا والاول هو العلم والثاني هو اعتقاد المقلد المحق والثالث هو الجهل
المركب والذي لا يقارن جزماً ان قارنه الترجيح لاحد الطرفين فالراجح الظن والمرجوح الوهم والا فهو الشك قال
والعلم ضربان الى اخره اقول يريد قسمة العلم الى التصور والتصديق فقال المعلوم اما ان يكون مفرداً كزيد ويسمى
تصوراً ومعرفة واما ان يكون نسبة بين مفردين ويسمى تصديقاً وعلماً كعلمنا بنسبة القيام الى زيد واعلم ان هذه القسمة
غير سديدة لان التصور ليس علماً بالمفرد لا غير والتصديق هو العلم بالنسبة فان العلم بنسبة القيام الى زيد في
مثل قولنا زيد قائم من باب التصور والتصديق ليس الا الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها لا مع تصور النسبة قال
وكلاهما ضروري ومطلوب الى اخره اقول كل واحد من التصور والتصديق اما ان يكون ضرورياً واما ان يكون مطلوباً
اي مطلوباً بالاكتساب فالتصور الضروري هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف هذا التصور الضروري عليه
ومثل هذا انما يكون في البسيط كالوجود والشيء الذي لا يصح التركيب عنه والى هذا اشار بقوله لانتفاء التركيب في متعلقه
يعني في متعلق التصور الضروري واما المركبات فانها لا تتصور الا بعد تصور اجزائها فتصورها متوقف على تصور
اجزائها ويستفاد منه ما هو من قبيل التصور فيه يكون مكتسباً واعلم ان هذا الذي ذكره المصنف مما اصطلح عليه هو
وحده فان التصور الضروري كما يقع في المفردات قد يقع في المركبات نعم اذا كان تصور مفردات تلك المركبات
مكتسباً كان التصور مكتسباً واذا كان بديهياً فقد يكون بديهياً ثم قد يكون البسائط مكتسب تصورها بالرسوم فتعليل
كون التصور ضرورياً بكون متعلقه بسيطاً ليس بشيء ومن هذا ظهر ضعف قوله والمطلوب بخلافه اي يطلب مفرداته
فان المطلوب قد يكون بسيطاً والحق ان التصور الضروري هو الذي لا يتوقف على طلب وكسب والتصور
الكسبي هو الذي يتوقف هذا عليه بل انما يتوقف على تصور مفرداته لا غير كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
فان هذا التصديق بديهي لا يتوقف على تصديق سابق عليه وانما يتوقف على تصور النفي وتصور الاثبات وتصور
الاجتماع والارتفاع واما التصديق المكتسب فهو الذي يتوقف على تصديق سابق عليه يكون دليلاً على ثبوته كقولنا

العالم حادث فان تصور العالم وتصور الحدوث لا يكفي في التصديق بل لا بد من واسطة يتبين بها المطلوب وهي التغير
فنقول العالم متغير وكل متغير حادث فنستفيد العلم بالحدوث بواسطة هذين التصديقين اليقينيين قال واورد
على التصور ان كان حاصلاً فلا طلب الى اخره اقول هذا اشكال اورده بعض تلامذة افلاطون عليه واجاب عنه المعلم ارسطو
من اول وجه ايراده ان المطلوب من التصورات والتصديقات اما ان يكون معلوماً واما ان يكون مجهولاً والاول
محال لان المعلوم حاصل والطلب لا يتوجه الى الحاصل والا لكان تحصيل الحاصل وهو محال والثاني محال ايضاً لان
المجهول لا يقع به شعور وما لا شعور به يستحيل ان يكون النفس طالبة له واجابوا عنه بما اجاب المصنف ههنا
ووجهه ان يقال ان هذه القسمة غير حاصرة فان المطلوب يجب ان يكون معلوماً من وجه مجهولاً من وجه اما في التصورات
فان الماهية تكون متصورة من جهة عارضها كمن يتصور ماهية الانسان من حيث انه ضاحك فان الضاحك مفهومه
انه شيء ذو ضحك فهو من حيث المفهوم شامل للانسان وغيره فاذا طلب ماهية الانسان كان الطلب متوجهاً الى تخصيص
الانسان من جملة ما صدق عليه الضاحك من حيث المفهوم فالمطلوب معلوم ههنا من وجه صادق يصدق عليه وعلى
غيره من حيث المفهوم ومجهول من حيث هو هو فتطلب تلك الجهة وهو جهة النقص والحيوان ان مفهوم الضاحك وان
كان يستحيل وجوده الا في الانسان ... اذ ما يصدر عنه الضحك من الاناسي فان الالفاظ المشتقة لا تدل الا
على شيء ما صدر عنه المشتق فاما ماهية ذلك الشيء في نفسه فلا يعطيه العيان الا من خارج المفهوم فان قلت اذا كان
المطلوب معلوماً من وجه ومجهولاً من اخر توجه عليك ... فان المعلوم لا يطلب والمجهول قلت نعم وانما يطلب
الماهية التي يصدق عليها هذان الاعتباران وحينئذ سقط السؤال واما في التصديقات فان المجهول فيهما انما
هو النسبة المعينة اعني نسبة الثبوت او نسبة الانتفاء وهي معلومة من جهة التصورات ولا يلزم من تصور النسبة
الوجود او العدم حصول النسبة وارتفاعها فانا كما نتصور النقيضين وهو محال كما في حالة الشك مثلاً ولا يلزم
حصول السببين الا لزم وجود النقيضين وهو محال قال ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الحاصلة اقول اعلم ان
كل مركب فانه انما يتركب من اجزاء مترتبة نوعاً ما من الترتيب سواء كان التركيب خارجياً او ذهنياً فالاجزاء الذي يتركب
منها المركب وهي المفردات هي الاجزاء المادية مثل قولنا العالم مؤلف وقولنا كل مؤلف محدث والترتيب المعين وهو
جعل العالم حداً اصغر والثاني حداً اوسط والمحدث حداً اكبر هو الصورة وهي الهيئة الحاصلة للمركب بعد انضمام
الاجزاء وهي الجزء الذي بحصوله يحصل المركب بالفعل واما الاجزاء المادية فانها لا تستلزم حصول المركب الا بالفعل بل
بالقوة قال والحد حقيقي ورسمي ولفظي الى اخره اقول الحد في اللغة هو المنع وهو ههنا مأخوذ من هذا المعنى
فان الحد يمنع من دخول شيء في الماهية او خروجه عنها وقد قسمه المصنف ههنا الى ثلثة اقسام والاوائل يطلقون
الحد على الاول لا غير وان اطلقوه على الباقيين فبنوع المجاز والاول هو الحد الحقيقي وهو الذي يتركب من اجزائه مثل قولنا

في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق وينبغي ان يقيد هذا بقولنا بحيث لا يشذ منها شيء فهذا الحد قد انبأ عن ماهية الانسان
بواسطة ذكر ذاتياته وهي الحيوان والناطق فانهما ذاتيان وقد تركبا تركيبا حصل بواسطته ماهية الانسان واحترز بقوله
الكلية عن المشخصات فانها ذاتية للمتشخص من حيث هو متشخص وان كانت لا تذكر في الحد لان التشخصات لا تحد وهذا الحد
انما يكون تاما اذا ذكر فيه جميع الذاتيات والثاني هو الحد الرسمي مثل قولنا في تعريف الخمر انه مايع يقذف بالزبد فان
هاتين الصفتين من عوارض الخمر لا من مقوماته والتعريف بالعارض يطلق عليه اسم الرسم وقد انبأ هذا التعريف عن
الخمر ببعض لوازمه والثالث الحد اللفظي مثل قولنا في تفسير العقار انه الخمر فان هذا التعريف في الحقيقة ليس تعريفا
وانما هو تبديل لفظ بلفظ آخر مرادف له في المعنى قال وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى
اقول التعريف بالشيء يشترط فيه المساواة بين المعرِّف والمعرَّف والا لكان المعرف اما اعم او اخص وكلاهما لا يصلح
للتعريف اما الاعم فلانه لا يفيد التمييز واقل مراتب التعريف افادة التمييز فانك لو قلت في تعريف الانسان انه الحيوان
لم يحصل تمييزه عن غيره من الحيوانات فلا يحصل اقل فائدة التعريف واما الاخص فلانه اخفى من الاعم لان الاعم اكثر وجودا من الاخص
فهو اعرف منه ومعرف لا يجوز تعريفه بالاخفى فوجب تحقق المساواة والمساواة انما يحصل اذا كان وجود احدهما يستلزم وجود
الآخر وعدمه يستلزم عدمه وهذا هو معنى الاطراد والانعكاس فالاطراد هو الاستلزام في جانب الوجود والانعكاس هو
الاستلزام في جانب العدم قال والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان
اقول لما ذكر ان الحد بالذاتيات احتاج الى تعريف الذاتي ما هو وقد ذكر القدماء له خواص ثلثة احدها ما
عرف به المصنف وهو الذي لا يمكن تصور الماهية قبل تصوره مثل اللونية للسواد والجسمية للانسان فان تصور ماهية
الانسان قبل تصور ماهية الجسم محال لان تصور ماهية الانسان انما يتم بعد تصور اجزائها فلو كان بعض اجزائها
متاخرا عنها في التصور لزم الدور ويلزم من هذه الخاصية ان لا يكون للشيء حدان ذاتيان لان الحد هو الذي يستلزم
تصوره تصور المحدود فاذا كان احد المعرفين حدا كفى في تصور الماهية فيحصل تصور الماهية وان لم يتصور الحد الآخر
فلا يكون الحد الآخر ذاتيا لان الذاتي لا يتصور سبق الماهية عليه في التصور الخاصة الثانية ان الذاتي لا يفتقر
في وجوده لماهيته الى علة مغايرة لعلة الماهية فان السواد ليس لونا بالفاعل فالجاعل للسواد هو الذي جعله
لونا واليه اشار المصنف بقوله وقد يعرف بانه غير معلل والمعنى انه لا يفتقر الى العلة بل لا يفتقر الى علة مغايرة لماهيته
الثالثة التقدم في جانب الوجود الذهني والخارجي والعدم الخارجي والذهني فان الماهية المركبة لا يوجد الا بعد وجود اجزائها
ومتى عدم احد اجزائها عدمت سواء كان الوجود والعدم مستندا الى الخارج او الى الذهن وليس هذا التقدم حكما حاصلا
للجزء حال وجوده لا غير فان الجزء لو لم يكن موجودا لكان العقل يقتضي بهذا الترتيب والى هذه الثالثة اشار المصنف
بقوله وبالترتيب العقلي اي قد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي قال وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو الى آخره

قد يتصف فلان كما تقول زيد كاتب زيد ليس بكاتب ومن الاضافة فانك لو قلت زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد كانت الاضافة
مختلفة فان ابوه عمرو مغاير لابوه خالد وجاز صدقهما والجزء والكل فانك لو قلت الزنجي اسود اي بعضه الزنجي ليس
باسود اي كله فان الجزء والكل مختلفين فيهما وجاز صدقهما والقوة والفعل فانك لو قلت الخمر مسكر في الدن اي بالقوة
الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل اختلفت القضيتان بالقوة والفعل وجاز صدقهما والزمان فانك لو قلت زيد موجود اي في
هذا اليوم زيد ليس بموجود اي في الامس لم يلزم التناقض لاختلاف الزمان المقتضي لاختلاف الحكم والمكان فانك لو قلت زيد
موجود اي في الدار زيد ليس بموجود اي في السوق لم يلزم التناقض لوقوع الاختلاف في الحكم لاختلاف المكان والشرط فانك
لو قلت الابيض مفرق للبصر اي بشرط البياض الابيض ليس بمفرق للبصر اي بشرط زوال البياض لم يقع تناقض لاختلاف الحكم
بسبب تغاير الشرط انما اذا روعيت هذه الامور المعدودة او جعلت واحدة منها لزم التناقض حينئذ قال والا لزم اختلاف
الموضوع الى آخره اقول اذا لم تكن القضية شخصية كانت محصورة وحينئذ يلزم اختلاف الموضوع في الكلية والجزئية
حتى يكون في احدى القضيتين كليا وفي الاخرى جزئيا حتى يقع بينهما التناقض فانهما لو اتحدتا في الكلية او الجزئية جاز كذبهما ان
كانتا كليتين مثل ان تقول كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فان الكتابة بالفعل لما كانت مختصة بالانسان
لم يصدق سلبها عنه ولما كانت من الخواص القاصرة لم يصدق ايجابها على كل افراده واذا كانتا جزئيتين جاز صدقهما كما في هذه المادة
بعينها فانه يصدق منها بعض الانسان كاتب بالفعل وبعضه ليس بكاتب لان الموضوع ههنا غير متعين حتى يلزم توارد السلب
والايجاب على شيء واحد واعلم ان هذا الشرط وحده غير كاف ما لم ينضم الى ما تقدم من الشروط المذكورة في الشخصية قال
ونقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة الى آخره اقول لما بينا ان التناقض مطلقا انما يكون مع المخالفة في الكيف وبينا انه لا
يكون في المحصورات الا مع المخالفة في الكم اتضح ان نقيض الكلية الموجبة اعني الموجبة الجزئية سالبة حتى لا يكون الجزئي مخالفا
للكلي وهو اشارة الى المخالفة في الكم والسلب مخالف للايجاب وهو اشارة الى المخالفة في الكيف وبالعكس ونقيض الموجبة الجزئية
كلية سالبة فنقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وبالعكس فان احدى القضيتين اذا نقضت الاخرى كانت
الاخرى مناقضة للاولى فنقيض قولنا بعض الانسان حيوان لا شيء من الانسان بحيوان وبالعكس والمصنف لم يذكر تناقض
ذوات الجهة وفي ذكره تطويل لا يليق ايراده ههنا وقد ذكرناه في كتاب الاسرار على الاستقصاء قال وعكس كل قضية تحويل
مفردتيها على وجه يصدق اقول لما فرغ من ذكر التناقض شرع في بيان العكس المستوي وحده بانه تحويل مفردي القضية
على وجه يصدق ومثال هذا انا اذا عكسنا قولنا كل انسان حيوان كان هو قولنا بعض الحيوان انسان فقد كان الانسان موضوعا
في الاصل والحيوان محمولا وفي العكس جعلنا الحيوان موضوعا والانسان محمولا وقد جعلنا كل واحد من جزئي القضية في مكان
صاحبه وقد عرف العكس بعض القدماء بانه عبارة عن جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا وهذا الحد يختص بالحمليات
والذي ذكره المصنف يعم الحمليات والشرطيات كما يعكس قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الى قولنا قد يكون اذا كان النهار

موجودا فالشيء طالع فقد جعلنا المقدم في الاصل تاليا في العكس والتالي في الاصل مقدما في العكس واعلم انه يشترط في العكس الموافقة
في الكيف اصطلاحا ولم يذكره المصنف ويجب ايضا الموافقة في الصدق لا بمعنى ان العكس يجب ان يكون صادقا بل بمعنى انه متى صدق
الاصل صدق العكس فان العكس لازم الاصل وكذب اللازم مع صدق الملزوم محال وهذا الشرط ذكره المصنف بقوله على وجه يصدق
والمراد بالصدق ههنا الصدق الفعلي بل على تقديره وبعض القدماء يشترطون الموافقة في الكذب ايضا وهو خطأ فان كذب الملزوم
لا يوجب كذب اللازم لا اتفاقا فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق قولنا بعض الانسان حيوان قال فتنعكس الكلية الموجبة
جزئية موجبة الى آخره اقول الكلية لا تخلو اما ان تكون موجبة او سالبة والجزئية ايضا لا تخلو من احدهما فهذه اربعة انواع على ما مر فالموجبة
الكلية تنعكس كنفسها في الكيف دون الكم فعكسها اذن موجبة جزئية اما انها تنعكس في الكيف فلما ذكرناه اولا واما عدم متابعتها
في الكم فلانه يصدق كل انسان حيوان ولا يصدق كل حيوان انسان وحاصله ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع ويستحيل حمل الخاص
على كل افراد العام بل تنعكس جزئية مثلا لو لم يصدق بعض ج ب في عكس قولنا كل ب ج لصدق نقيضه وهو لا شيء من ج ب ونجعله كبرى
والاصل صغرى هكذا كل ب ج ولا شيء من ج ب ينتج لا شيء من ب ب وهو محال والسالبة الكلية تنعكس كنفسها في الكم والكيف لانه اذا
صدق لا شيء من ج ب صدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض ب ج ونجعله صغرى فنقول بعض ب ج ولا شيء من ج ب الاصل ينتج
بعض ب ليس ب هذا خلف واما الموجبة الجزئية فتنعكس كنفسها في الكم والكيف لانه اذا صدق بعض ج ب صدق بعض ب ج والا
فلا شيء من ب ج فنجعله الكبرى والاصل صغرى ونقول بعض ج ب ولا شيء من ب ج ينتج بعض ج ليس ج هذا خلف اما السالبة الجزئية
فلا تنعكس لانه يصدق ليس كل حيوان انسانا ولا يصدق ليس كل انسان بحيوان والشرطيات المتصلة على هذا المنهاج فانه اذا صدق
كلما كان او قد يكون اذا كان ا ب فج د صدق قد يكون اذا كان ج د فا ب والا لصدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان ج د فا ب
ونجعله كبرى للصغرى ينتج ليس البتة او قد لا يكون اذا كان ا ب فا ب وهو محال وكذلك اذا صدق ليس البتة اذا كان ا ب فج د
صدق ليس البتة اذا كان ج د فا ب والا فقد يكون اذا كان ج د فا ب وينتج مع الاصل قد لا يكون اذا كان ج د فج د وهو محال
والسالبة الجزئية لا تنعكس لانه يصدق قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان ولا يصدق قد لا يكون اذا كان هذا انسانا فهو حيوان
والا لصدق قد لا يكون اذا كان هذا انسانا فهو حيوان واعلم ان هذا الحكم ليس على اطلاقه بل في موجهات معينة ذكرها بطول
فليطلب من كتاب الاسرار قال واذا عكست الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدق ومن ثم انعكست السالبة اقول هذا
نوع من العكس يقال له عكس النقيض وهو عبارة عن جعل نقيض المحكوم عليه محكوما به ونقيض المحكوم به محكوما عليه مع الموافقة
في الكيف ولنمتحن هذا في المحصورات الاربع فنقول الكلية الموجبة اذا عكس بنقيض مفرديها صدق مثلا اذا صدق كل ج ب
صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو يستلزم بعض ما ليس ب ج وينعكس الى قولنا بعض
ج ليس ب وكان كل ج ب هذا خلف والموجبة الجزئية لا تنعكس لانه يصدق بعض الحيوان غير انسان ولا يصدق بعض الانسان
غير حيوان والسالبة الكلية والسالبة الجزئية تنعكسان سالبة جزئية لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب صدق ليس بعض

ما ليس ب ليس ج والا لصدق كل ما ليس ب ليس ج وينعكس هذه الموجبة الكلية بنقيض مفرديها هذا العكس الى قولنا كل
ج ب وهو يضاد الكلي ويناقض الجزئي والى هذا اشار المصنف بقوله ومن ثمة انعكست السالبة سالبة فانهما انما بينا عكس السالبتين
بان عكسنا قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهو موجبة كلية الى قولنا كل ج ب وكذا الكلام في عكس نقائض المتصلات قال
وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال الى آخره اقول الحد الاوسط وهو المتكرر في المقدمتين باعتبار وضعه عند الحدين
الآخرين يكون على ثلثة اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون موضوعا في احدى المقدمتين محمولا في الاخرى او لا الثاني ان يكون محمولا
فيهما الثالث ان يكون موضوعا فيهما والاول ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى او بالعكس
فهذه اربعة اقسام يسمى كل قسم منها شكلا فالاول هو الذي يكون الاوسط فيه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى والثاني
هو الذي يكون الاوسط فيه محمولا في المقدمتين والثالث هو الذي يكون الاوسط فيه موضوعا في المقدمتين والرابع هو الذي
يكون الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو عكس الاول قال واذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة
والسالبة الى آخره اقول كل شكل يشتمل على مقدمتين احدهما صغرى والاخرى كبرى والصغرى لا تخلو عن اربعة اقسام اما
ان يكون موجبة كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية او سالبة جزئية وعلى هذه التقادير الاربعة فالكبرى احدها وهو مضروب الاربعة
في نفسها ستة عشر فكل شكل من الاشكال الاربعة اذا ركب مقدمتاه حدث له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضربا لكنها ليست كلها
منتجة بل بعضها عقيم لوجوب اشتراط ما يشترط في كل شكل منها على ما يأتي وقدم الشكل الاول على باقي الاشكال لكونه
اوضحها فان الشكل الثاني انما يتبين بالرد اليه بان يعكس كبراه والثالث بعكس صغراه والرابع بعكس مقدمتيه معا ولما
كان الثاني هو الموافق للاول في اشرف مقدمتيه اعني الصغرى لكونها موجبة ومخالفا له في الكبرى كان الثاني بالنسبة الى الاول اتم ويليه الثالث
لموافقته اياه في الكبرى واخر الرابع لبعده عنه في المقدمتين معا والشكل الاول ينتج المحصورات الاربع اعني الموجبتين والسالبتين
على ما يأتي وله هذه الخصوصية ايضا قال وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او حكمها لتتلاقى الوسط وكلية الكبرى ليندرج
صغرى الى آخره اقول هذان الشرطان هما شرطا الانتاج في الاول ايجاب الصغرى او لا انتاج في الاول بحسب الكم والكيف
الشرط الاول ايجاب الصغرى او حكمه يعني السالبة المركبة التي تنقلب سالبتها الى الايجاب كالوجوديات والممكنات الخاصة
السوالب ان قلنا بجواز كون الصغرى ممكنة فان مثل هذه السوالب يلزم منها الايجاب وانما اشترطنا ايجاب الصغرى او
حكمه لحصول الاختلاف في السوالب البسيطة الموجب لعقم القرينة كما نقول لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل والحق
السلب وهو لا شيء من الانسان بصاهل ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان لكان الحق الايجاب وهو كل انسان حيوان وكذا لو
لو اضفنا الى السالبة الصغرى كبرى سالبة فانا نقول في الصغرى كما لها ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب ولو قلنا ولا شيء
من الفرس بناطق والحق الايجاب واذا حصل الاختلاف في الايجاب والسلب لم يتعين احدهما للانتاج فلا يحصل النتيجة
فان القياس انما يراد به تعيين احد الطرفين والى هذا اشار المصنف بقوله لتتلاقى الوسط يعني به لتتلاقى الوسط مع

من الاصغر فان الاتفاق عن العرض عند متقوا فقض ولا يتعدى الحكم الذي على الاوسط الى الاصغر اما مع الايجاب فان ذات الاوسط
تكون غير ذات الاصغر فالحكم على الاوسط يكون حكما على الاصغر الشرط الثاني كلية الكبرى ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيكون
الحكم على الاوسط حكما على الاصغر ومع الجزئية لا يلزم هذا و يحصل الاختلاف كما تقول كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق
والحق كل انسان ناطق ولو قلنا في الكبرى وبعض الحيوان فرس كان الحق السلب والسبب فيه عدم الاندراج فان الحكم على بعض
الحيوان بالفرسية ليس هو الصادق على الانسان فلا يتعدى الحكم ومع حصول هذين الشرطين يسقط من ستة عشر اثنا عشر ويبقى
من المنتج اربعة فان بايجاب الصغرى يسقط السالبتان مع المحصورات الاربع وذلك ثمانية اضرب وبكلية الكبرى اسقط اربعة اخرى
هي الجزئيتان مع الموجبتين فبقيت المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل
عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية الثاني من كليتين والكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون
النية ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة
وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء بنية الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الوضوء
عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية وقد ظهر ان هذا الشكل ينتج المحصورات الاربع
قال الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب الى آخره اقول الشرط في الشكل الثاني وهو الذي
يكون الاوسط محمولا فيهما امران احدهما اختلاف مقدمتيه في الكيف حتى يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة والشرط الثاني كلية
الكبرى ومع اعتبار هذين الشرطين يسقط من الستة عشر اثنا عشر ضربا لان باعتبار الشرط الاول يسقط الموجبتان الكليتان
والجزئيتان فان الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى وبالعكس صارت ثمانية وباعتبار الشرط الثاني يسقط اربعة اخرى وهي
الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين وان الجزئية الكبرى مع الموجبتين بقي اربعة اضرب ينتج سالبة اما كلية او جزئية ولا
ينتج من الايجاب علما بان ثم ان المصنف لما ذكر الشرطين شرع في بيان اشتراطهما ببيان عندي اخفى وانا اوضح ما ذكره ثم اذكر وجه
نقصانه ثم ابين الحق في ذلك فاقول انما اشترط الاول لعدم الاختلاف لان الشكل الثاني انما يتبين انتاجه بواسطة رده الى الشكل
الاول لكونه هو البين بذاته وغيره انما يتبين بواسطته وذلك انما يكون بعكس احدى مقدمتيه اما الكبرى كما في الضرب الاول واما
الصغرى ثم جعلها كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني وعلى تقدير الاتفاق في الكيف فلا يخ اما ان يكون المقدمتان موجبتين
او يكونا سالبتين فان كانتا موجبتين فان عكست الكبرى حتى ارتد الى الاول عن واسطة كانت جزئية وهي لا تصلح كبرى للاول وان عكست
الصغرى وجعلته كبرى يلزم ايضا المحذور المذكور وان كانتا سالبتين فان عكست الكبرى او الصغرى وجعلتها كبرى حتى رجع الشكل
الى الاول لم يحصل شرط الانتاج وهو الملاقاة بين الاوسط والاصغر فلا يتعدى الحكم كما عرف في الشكل الاول واما وجه نقصانه
فهو ان هذا الشكل ليس انتاجه لرجوعه الى الاول والا لوقع الاكتفاء بالاول عنه بل احد وجوه بيان انتاجه عندنا هو الرجوع الى
الاول والا لم يلزم من بيان عدم الانتاج عدم الانتاج وانما ههنا وجدناه من البيانات لا انتاج هذا الشكل عن الرجوع الى الاول

كالمطلوب ومن ادعى فقد امتنع اللهم الا ان يجعل الترجيع الى الاول لشرطا في انتاج هذا الشكل في نفس الامر فحينئذ يتم كلامه لكن هذه
الدعوى في غاية المنع وكيف يصح والضرب الرابع من هذا الشكل فان انتاجه انما يتبين بالخلف او بالافتراض ولا يتم بالرد
الى الاول على ما سيأتي واما بيان ما هو الحق في ذلك فاعلم ان هذا الشرط وهو الاختلاف لكفاء لا بد منه لان المتباينين والمتوافقين
يشتركان في ايجاب اشياء لهما وسلب اخرى عنهما ولا يعقل ذلك صدق احد المتباينين على الآخر ولا سلب احد المتوافقين على صاحبه كما نقول
لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر مع ان الحق السلب لو قلنا في الكبرى ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب وتقول كل انسان
حيوان وكل فرس حيوان مع ان الحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب قال فاما كلية الكبرى فلانها
ان كانت هي التي تنعكس فقد صح الى آخره اقول لما ذكر الدليل على اشتراط الاول وهو والاول شرع في بيان اشتراط الشرط الثاني
ببيان عندي اوضح ايضا ونحن نقرره فقال انا لا نقول قد ذكرنا ان هذا الشكل انما ظهر بيان انتاجه بالرد الى الاول وذلك انما يكون
بعكس الكبرى او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة وذلك انما يتم اذا كانت الكبرى كلية لان العكس ان كان الكبرى فواضح وجوب
كونها كلية لان القياس يصير من الاول ونحن قد اشترطنا في الاول كلية الكبرى وان كان للصغرى فيجب ان يكون سالبة لتحصل الاختلاف
لانها ان كانت موجبة انعكست جزئية وجعلت كبرى ثم جعلت الكبرى الجزئية صغرى فيكون الكبرى في الاول جزئية وهو محال واذا
كانت سالبة كلية فاذا عكست وجعلت كبرى ثم جعلت الكبرى الجزئية صغرى فتكون الكبرى كانت النتيجة سالبة جزئية وان السالبة الجزئية لا
تنعكس فلا يصدق الانتاج وهذا المراد الذي ذكره على ما بينه من الاول عائد بعينه ههنا والحق ان يقال لو كانت الكبرى جزئية حصل الاختلاف
الموجب للعقم فانا نقول كل انسان حيوان وليس كل جسم بحيوان والحق الايجاب لو قلنا في الكبرى وليس كل حجر بحيوان كان الحق السلب
وكذلك نقول لا شيء من الانسان بحجر وبعض الجسم حجر والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وبعض الحيوان حجر كان الحق السلب ومع حصول
الاختلاف لم يبق الانتاج فلم يبق بعض بكيفية النتيجة ولا الانتاج قال الاول كليتان والكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة الى آخره
اقول اذا عكست الكبرى في الضرب الاول صار القياس من شكل الاول هكذا الغائب مجهول الصفة ولا شيء مما هو مجهول الصفة
يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب واذا عكست الصغرى في الضرب الثاني ثم جعلت كبرى كان القياس من الاول هكذا
يصح بيعه معلوم الصفة ولا شيء مما هو معلوم الصفة بغائب ينتج لا شيء مما يصح بيعه بغائب ثم نعكس هذه النتيجة الى قولنا لا شيء من الغائب
يصح بيعه وهو اللازم من الضرب الاول وفي الضرب الثالث بين ما بين به الضرب الاول وهو عكس الكبرى واما الضرب الرابع فقد
التجأ فيه الى العكس ايضا لكن بعكس البعض لا العكس المستوي فان كبرى الضرب الرابع اذا عكست بعكس النقيض صارت هكذا كل ما
ليس بمعلوم لا يصح بيعه فاذا ضممناه الى الصغرى صار القياس من الاول هكذا بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما ليس بمعلوم لا يصح
بيعه فبعض الغائب لا يصح بيعه وهو المطلوب والى عكس النقيض اشار المصنف بقوله سيعتبر في بعض غيرها قال ويتبين في الفساد
وفي جميع ضروبه بالخلف الى آخره اقول هذا هو الطريق العام في بيان نتائج الاشكال الثلثة الاخيرة وهو المسمى بقياس الخلف
وذلك بان يأخذ نقيض المطلوب ويضمه الى احدى المقدمتين لينتج ما ينافي المقدمة الاخرى او نقيضها مثاله لو لم يصدق نتيجة الضرب الرابع

وهي قولنا بعض الغائب لا يصح بيعه مع صدق المقدمتين لصدق نقيضها وهي قولنا كل الغائب يصح بيعه
فنجعله صغرى وكبرى هكذا كل الغائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج كل الغائب معلوم وهو يناقض
صغرى القياس وهي قولنا بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف محال لم يلزم من الكبرى لانها معروضة الصدق ولا
من القياس لانه منتج لذاته ليس فيه خلل صوري فهو اذا لازم من الصغرى التي هي نقيض المطلوب فنقيض المطلوب
محال لاستلزامه المحال فالمطلوب حق لاستحالة خروج الصدق عن النقيضين وقوله ويتبين فيه الضمير في فيه
يعود الى الضرب الرابع وفي قوله في جميع ضروبه الى الشكل الثاني قال الشكل الثالث شرط انتاجه ايجاب
الصغرى او في حكمه الى آخره اقول الشرط في انتاج هذا الشكل امران الاول ايجاب الصغرى او حكمه يعني
انها تكون سالبة مركبة يلزمها الايجاب الثاني كلية احديهما اما الصغرى او الكبرى ومع هذين الشرطين
يبقى الناتج ستة الموجبة الكلية الصغرى مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية الصغرى مع الكليتين اما
بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل انما يتبين انتاجه بواسطة رده الى الاول بعكس الصغرى او بعكس
الكبرى ثم جعلها صغرى وعكس النتيجة وعلى هذا التقدير يجب ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة ثم عكسناها
صارت القرينة من الشكل الاول والصغرى فيه سالبة وقد بينا فيما مضى ان مثل هذه القرينة لا تنتج لعدم
التلاقي بين الاوسط والاصغر وان كان العكس للكبرى فلا يخلو اما ان تكون سالبة او موجبة فان كانت سالبة
لم يحصل الملاقاة مطلقا اي مع العكس وبدونه فان السالبتين عقيمتان وان كانت موجبة وعكستها صارت
جزئية فاذا جعلت صغرى صارت القرينة من الاول وانتجت جزئية سالبة وهي لا تنعكس واعلم ان الذي
الذي اوردناه فيما مضى ان هاهنا والحق ان نقول لو كانت سالبة لم يحصل الملاقاة اما مع سلب الكبرى فلصدق
قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان بصاهل والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من
بحجر كان الحق السلب واما مع ايجابها فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب
ولو قلنا في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق السلب قال واما كلية احديهما فلتكن هي الكبرى احترازا
بعضها او بعكسها اقول هذا بيان اشتراط الامر الثاني وتقريره ان الشكل الاول قد ذكرنا ان من
شرطه كلية كبراه وهذا الشكل يرجع اليه بعكس احدى مقدمتيه فلا بد من كلية احديهما لتكون هي الكبرى
آخر الامر يعني بعد العكس اما بنفسها كما في الضروب التي كبرياتها كلية او بعكسها كما في الضروب التي كبرياتها
جزئية فانها تبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة وكلية الكبرى الآن هاهنا انما حصلت بعد
عكس الكبرى التي هي جزء من القياس والحق ان هذا تطويل بلا دليل والاولى ان يقال لو كانتا جزئيتين لم يحصل الملاقاة
لاحتمال جنسية الاوسط للاصغر والاكبر كما في قولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع امتناع الايجاب ولو قلنا في الكبرى

وبعضه ناطق كان الحق الايجاب قال واما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس موجبة ابدا او في حكمها اقول
هذا الذي ذكره في تعليل جزئية النتيجة يشبه ما ذكره اولا في اشتراط ما ذكره في الانتاج ويقرب منه قوله ان نقول
النتيجة انما وجب كونها جزئية لان هذا الشكل يرجع الى الاول بعكس صغراه الموجبة او السالبة المركبة وهي
انما تنعكس جزئية فتصير الاقتران من الشكل الاول من صغرى جزئية وكبرى كلية وهو ينتج الجزئي وهذا فيه نظر
والحق ان نقول يحتمل ان يكون الاوسط نوعا لاحد الطرفين ويكون الآخر فصلا له فيكون حمل الفصل على كل
افراد الجنس مثاله كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ويحتمل ان يكون الاوسط والاكبر مباينين للاصغر فيمتنع سلب
الاكبر عن كل افراد الاصغر مثاله كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فاذا لم ينتج هذان الضربان الكلية
لم ينتجها البواقي لان هذين الضربين اخص البواقي اولا انا نذكر هذين لتمثيل جزئي المعتبرات قال الاول كليتان
كلية موجبة الى آخره اقول اذا عكست الصغرى في الضرب الاول صارت هكذا بعض المقتات بر فاذا ضم الى الكبرى
صارت القرينة من الاول وانتجت ما ذكره وكذلك الضرب الثاني والضرب الثالث اذا عكست كبراه صارت بعض الربوي
بر فاذا جعلت صغرى الكبرى اي صارت القياس هكذا بعض الربوي بر وكل بر مقتات وانتج من الاول بعض الربوي
مقتات ثم عكست النتيجة الى قولنا بعض المقتات ربوي والضرب السادس بينه المصنف بعكس كبراه على حكم الموجبة
وذلك بان يرد هذه السالبة الى الموجبة المعدولة المحمول فنقول بعض البر لا يباع بجنسه ثم تعكس هذه الموجبة الى قولنا
بعض ما لا يباع بجنسه بر ونضمه الى الكبرى لينتج بعض ما لا يباع بجنسه مقتات ثم يعكس هذا الى قولنا بعض المقتات
لا يباع بجنسه وفي هذا البيان نظر قال ويتبين مع جميعه بالخلف ايضا فناخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا
انك تجعله الكبرى اقول الضمير في قوله ويتبين عائد الى هذا الضرب السادس وفي قوله جميعه عائد الى الشكل الثالث
وقوله كما تقدم حوالة على ما ذكر في الشكل الثاني ثم فرق بينهما بان النقيض يجعل هاهنا كبرى وفي الشكل الثاني جعلناه
صغرى وبيان الخلف في الضرب السادس ان نقول لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع بجنسه لصدق نقيضه وهو كل المقتات
يباع فنجعله كبرى وصغرى القياس صغرى هكذا كل بر مقتات وكل مقتات يباع ينتج كل بر يباع وهو يناقض الكبرى
وكذلك يجري هذا البيان في جميع ضروب هذا الشكل وهو بيان عام قال الشكل الرابع وليس تقديما وتاخيرا
للاول الى آخره اقول قد يتوهم ان الشكل الرابع هو الشكل الاول لكن قد غير ترتيب المقدمتين فيه
فالمصنف ازال هذا الوهم بان نتيجة هذا الشكل عكس نتيجة الشكل الاول والمنتج للعكس غير المنتج للاصل
واعلم ان السالبة الجزئية لا يمكن استعمالها في هذا الشكل كما في الاول ونحن نقتصر على ما ذكره المصنف فنقول
هذا الشكل يرجع الى الاول اما بتغيير الترتيب ثم عكس النتيجة واما بعكس المقدمتين ويرجع الى الثاني بعكس الصغرى
والى الثالث بعكس الكبرى فان السالبة الجزئية اما ان تكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى لم يمكن بيان النتيجة بالرد

لان الكبرى في الاول لا تكون كلية

الى الاول لان البيان اما بالعكس للمقدمتين وهذه لا ينعكس واما بالقلب فتكون الكبرى في الاول سالبة جزئية
وهو عقيم ولا بالثاني لانها لا تنعكس ولا بالثالث لان الكبرى ان كانت سالبة لم يحصل الملاقاة فانه يصدق ليس
كل انسان بفرس ولا شيء من الصاهل بانسان فيجب ان تكون موجبة وهي تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين وان كانت
كبرى لم يمكن بيانها بالرد الى الاول لان صغرى الاول يجب ان تكون موجبة وكبراه كلية فلا يمكن بيانه بالطريقين ولا بالرد
الى الثاني لان كبرى الثاني يجب ان تكون كلية ولا بالثالث لانها لا تنعكس وقول المصنف لانها لا تنعكس اشارة الى انه لا
يمكن بيان النتيجة بالرد الى الاول بواسطة عكس المقدمتين ولا بالرد الى الثاني ان كانت صغرى ولا الى الثالث ان
كانت كبرى وقوله وان بقيتا وقلبتا فان كانت الثانية لم تلتقيا وان كانت الاولى لم يصلح للكبروية يعني به وان لم يرجع
في البيان الى العكس بل الى القلب وهو تغيير الترتيب الذي هو الطريق الثاني في وجه رجوع هذا الشكل الى الاول وقوله
فان كانت الثانية يريد به ان كانت السالبة الجزئية هي الكبرى قبل القلب لم تلتقيا لاشتماله على قياس يكون صغراه في الاول
سالبة وقد بيّنا في الاول عدم الانتاج وقوله فان كانت الاولى لم يصلح للكبروية يريد به ان كانت السالبة الجزئية هي
الصغرى قبل القلب ثم جعلت للكبرى فان غير الترتيب كانت الكبرى في الاول جزئية والجزئية لا تصلح لذلك وليس
فيما ذكره المصنف ابطال بالرد الى الثاني على تقدير كونها كبرى ولا ابطال بالرد الى الثالث على تقدير كونها صغرى
ونحن قد ذكرناه وفي هذا البيان نظر والحق ان السالبة الجزئية لا تصلح صغرى لصدق قولنا ليس كل انسان بفرس
وكل ناطق انسان والحق السلب ويقول ليس كل حيوان بانسان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ومع ان السالبة عقيم
لما ذكرناه ولا كبرى لانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حساس بانسان مع كذب السلب ولو بدلت في الكبرى ليس
كل حي بانسان كان الحق السلب واذا ظهر ذلك ان السالبة الجزئية لا يجوز استعمالها في هذا الشكل فسقطت منه سبعة
اضرب واعلم ان الصغرى الموجبة الكلية يجوز استعمالها مع الكبريات الثلث غير الموجبة الكلية والجزئية والسالبة
الكلية ويكون بانتاجه حينئذ ثلثة اضرب واذا كانت الصغرى سالبة كلية فاستعمالها مع الموجبة الكلية لا غير وهذا ضرب
آخر لانها لو استعملت مع غيرها فاما ان تكون مع الموجبة الجزئية او مع السالبة الكلية وهما عقيمان اما الاول فلان
هذا القياس لا يمكن بيانه بالرد الى الاول بواسطة القلب لانه حينئذ تكون النتيجة سالبة جزئية ويجب عكسها
حينئذ لكن السالبة الجزئية لا تنعكس ولا بالعكس لانا اذا عكسنا المقدمتين كانت الصغرى في الاول سالبة والكبرى
فيه جزئية والمصنف اختار في ابطال هذا القسم اختلال الشرط الثاني لاحتمال ان تكون السالبة مركبة ولا الى الثاني
بواسطة عكس الصغرى لان الكبرى حينئذ تكون جزئية في الثاني وهو عقيم ولا الى الثالث لان الصغرى حينئذ تكون
سالبة فيه والحق ان نقول انه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان انسان مع كذب السلب واما الثاني فلعدم
التلاقي مطلقا فانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الصاهل بانسان مع كذب السلب ولو قلنا في الكبرى

١٠

ولا شيء من الحجر بانسان كان الحق السلب واذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية لا غير وهو ضرب واحد
لانها لو كانت الكبرى موجبة كلية لم يمكن بيانها بالرد الى الاول بواسطة القلب لصيرورة الكبرى في الاول جزئية ولا
بالعكس لانعكاس الموجبة الكلية الى الموجبة الجزئية وقول المصنف وبعكس الاول اشارة الى القلب والثاني اشارة
الى العكس ولا يمكن البيان بالرد الى الثاني لعدم انتاج الموجبتين فيه ولا الى الثالث لكون الكبرى حينئذ [illegible] ولا ينتج عن
جزئيتين ولو كانت الكبرى موجبة جزئية كان المحال المذكور لازما بغير واسطة العكس واليه اشار بقوله فيما بعد والحق انه يصدق
بعض الحيوان انسان وكل فرس حيوان مع كذب الايجاب فقد اتضح من هذا ان المنتج فيه خمسة اضرب والضابطة في
شرط الانتاج امران الاول عدم اجتماع الخسيستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني
كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية قال الاول كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة
الى آخره اقول الضرب الاول هو المركب من الموجبتين الكليتين ينتج الموجبة الجزئية والبيان بتغير الترتيب حتى يصير
الاول وعكس النتيجة الكلية الى الموجبة الجزئية ولا ينتج هذا الضرب الكلية فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان
مع كذب كل حيوان ناطق والضرب الثاني اما ان يكون من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وبعض الوضوء
عبادة ينتج بعض المفتقر وضوء وبيانه بالقلب ايضا وعكس النتيجة والثالث ما تركب من الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى
الموجبة الكلية ينتج سالبة كلية والرابع ما تركب من الكليتين لكن الكبرى هي السالبة ينتج جزئية بعكس المقدمتين مثاله كل
مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فان الصغرى تنعكس الى قولنا بعض المستغني مباح والثانية تنعكس الى قولنا كل مباح
ليس بوضوء وهما ينتجان بعض المستغني ليس بوضوء ولا ينتج السالبة الكلية فانه يصدق كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس
بانسان مع كذب السلب الكلي والخامس ما تركب من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية مثاله بعض المباح مستغن
وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء والبيان بعكس المقدمتين ايضا ويمكن البيان بالخلف والعكس
ولا فرق الحق قال والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية
استثنائية اقول لما فرغ من الكلام في الاقترانيات شرع في الاستثنائيات وهي التي يكون النتيجة او نقيضها
مذكورا فيه بالفعل وهي على قسمين فانه لما اشتمل على المقدمة الشرطية وكانت الشرطية تنقسم الى منفصلة ومتصلة كان القياس
منقسما باعتبارهما الى قسمي المتصل والمنفصل مثال المتصل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وهذا قسم حرف الشرط
وهي لفظة ان وما يقوم مقامها والشرط وهو قولنا ان كانت الشمس طالعة يسمى المقدم لتقدمه في الطبع والجزاء وهو قولنا
فالنهار موجود يسمى تاليا لتأخره عن الاول فاذا استثنينا وقلنا لكن الشمس طالعة كانت هذه مقدمة ثالثة وهي استثنائية
وكذلك لو استثنينا النقيض للنقيض قال وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء لعين المقدم الى آخره اقول شرط القياس
الاستثنائي ان يكون متصلة لزومية وهي التي يكون المقدم فيها موجبا للتالي او مصاحبا له وان يكون الاستثناء لعين المقدم

او المنفصل التالي اما الشرط الاول فلانهما لو كانتا اتفاقيتين لم يفد القياس شيئا فان المقدمة المستثناة والمستثنى معا يجب ان يكونا معلومتي الثبوت قبل تركيب القياس واما الثاني فلانه لو استثني نقيض المقدم او عين التالي لم يلزم النتيجة فان المقدم يجوز ان يكون اعم من التالي وعلى هذا التقدير فلا يلزم من رفع الخاص ولا من اثبات العام شيء واذا تحقق هذان الشرطان فالمنتج من هذا القياس امران احدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فانه يلزم منه انه حيوان الثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم كما لو قال لكنه ليس بحيوان فانه يلزم منه انه ليس بانسان وانما وجب انتاج هذين الاستثناءين لان معنى اللزوم هو وجود التالي عند وجود المقدم وعدم المقدم عند عدم التالي فان المقدم لما كان واجبا ان يكون اخص او مساويا وكان وجود الاخص او المساوي يستلزم وجود الاعم او المساوي وعدم الاعم او المساوي يستلزم عدم الاخص او المساوي كان استثناء عين المقدم ونقيض التالي منتجين بخلاف غيرهما وقد يتوهم من لا تحصيل له ان اللزوم اذا كان من الطرفين كانت النتائج اربعة والحق ان هيهنا لزومين وقوله والاول الى آخره اشارة الى ان اداة استثناء عين المقدم غالبا انما يكون اذا كانت المتصلة مشتملة على حرف ان الموجبة للربط واداة استثناء نقيض التالي انما يكون غالبا اذا كانت المتصلة مشتملة على حرف لو الموجبة للربط قال وينتج بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه

اقول الاقيسة الخلفية يوضع مقدماتها نقيض المطلوب ويستنتج منها نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو غالبا انما يكون بحرف لو لانها دالة على ثبوت الامتناع للامتناع واعلم ان قياس الخلف من القياسات المركبة وهو انما يتم بقياسين اقتراني واستثنائي ولا بد فيه من مقدمتين صادقتين او مفروضتي الصدق مثاله لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ب صدق بعض ج ب وهذه مقدمة متصلة مقدمها نقيض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم ذلك وهو كونه نقيضه ونضمها الى مقدمة اخرى صادقة وهي قولنا لا شيء من ب آ ينتج لو لم يصدق لا شيء من ج ب صدق ليس بعض ج آ ثم نستثني نقيض هذه النتيجة فنقول لكن ليس بعض ج آ اي كل ج آ ينتج نقيض المقدم وهو صدق قولنا لا شيء من ج ب فهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه قال وضرب يعني الشرط وينتج المنفصلة يلزمه تعدد اللازم مع التنافي الى آخره

اقول هذا هو القسم الثاني من اقسام الاستثنائيات وهو الذي يكون المقدمة الشرطية فيه منفصلة ولا بد فيه من قضيتين يحصل بينهما التنافي واطلاق اللازم في قول المصنف ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي على القضيتين لا يخلو من تسامح واعلم ان التنافي بين القضيتين اما ان يكون في الوجود والعدم معا ويسمى المنفصلة المشتملة عليهما حقيقية واما ان لا يكون كذلك ويسمى القضية المشتملة عليهما غير حقيقية وهي اما ان تشتمل على قضيتين حكم بالتنافي بينهما في الوجود مع جواز الجمع بينهما في العدم وهي تسمى مانعة الجمع واما ان تشتمل على قضيتين حكم بالتنافي بينهما في العدم مع جواز جمعهما في الوجود وتسمى مانعة الخلو والحقيقية لا اولى انما تتركب من

11

من الحقيقية ومن نقيضها او منها ومما يساوي نقيضها كقولنا العدد اما زوج او لا زوج او العدد اما زوج او فرد والثانية انما تتركب من القضية والاخص من نقيضها كقولنا هذا الشيء اما ان يكون لا حجرا او شجرا فان الشجر اخص من اللاحجر والثالثة انما تتركب من القضية ومن الاعم من نقيضها كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق فان عدم الغرق اعم من عدم الكون في البحر اذا عرفت هذا فنقول القضية التي جعلت مقدمة في القياس الاستثنائي اما ان يكون حقيقية او مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كان الاول كان النتائج اربعا فان استثناء عين كل واحد منهما ينتج نقيض الآخر لاستحالة الجمع بينهما واستثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين الآخر لاستحالة الخلو عنهما كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج والى هذه النتائج الاربع اشار المصنف بقوله الى آخرها وان كانت الثانية كانت النتائج اثنين منهما الاولان اعني الذي ينتج باستثناء العين لان استثناء عين كل واحد منهما ينتج نقيض الآخر لاستحالة الجمع ولا ينتج الآخرين لان استثناء نقيض كل واحد منهما استثناء لوجود العام فلا يلزم منه وجود الخاص كقولنا الجسم اما حيوان او جماد لكنه جماد فهو ليس بحيوان لكنه حيوان فهو ليس بجماد وان كانت الثالثة كانت النتائج اثنين منهما الاخيران اعني الذي ينتج باستثناء النقيض لان استثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين الآخر لاستحالة الخلو ولا ينتج الاولين لعدم استلزام وجود العام وجود الخاص كقولنا الخنثى اما لا رجل واما لا امراة لكنه رجل فهو لا امراة لكنه امراة فهو لا رجل قال وبرد الاستثنائي الى الاقتراني الى آخره

اقول اذا اردنا رد الاستثنائي الى الاقتراني جعلنا الملزوم وهو المقدم وسطا مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان فاذا اردنا رده قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان ينتج هذا حيوان والانسان وهو الملزوم قد صار في هذا القياس وسطا ومثاله في المنفصلات كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا ليس بفرد ومثال رد الاقتراني الى المنفصل ان نقول في هذا المثال ان يكون هذا الانسان حيوانا او لا يكون ثم نستثني العين لانتاج النقيض قال والخطا في البرهان لمادته وصورته الى آخره

اقول الخطا في القياس اما ان يكون من المادة واما ان يكون من الصورة واما ان يكون فيهما معا والمصنف لم يذكر الجميع ونحن نشرح ما قاله ونحيل بالباقي على كتاب الاسرار فنقول اما الخطا من قبل المادة فاما ان يكون لفظيا واما ان يكون معنويا فالاول ان يكون في جوهر اللفظ المفرد ويكون في احواله اما الذي يكون في جوهره فان يكون اللفظ مشتركا بين معنيين فاذا اطلق على احد المعنيين وفهم منه غيرهما اريد به وقع الخطا وبحث المشترك وهو الذي يكون اللفظ قد وضع لماهيتين على سبيل الحقيقة والمجاز والاشتباه ذكره والذي يكون في احواله لم يتعرض له المصنف وقد يكون الخطا في اللفظ المركب في نفس التركيب وذلك مثل قولنا الخمسة زوج وفرد فان الواو ان اريد بها الجمع في الذوات كان القول صادقا فان الخمسة مركبة من عددين زوج وفرد

وان اريد بها الجمع من الصفات كان كاذبا وفي هذا المثال اشتباه مما يكون اللفظ فيه مشتركا وقد يكون الخطاء في
المركب لا في نفس التركيب ايضا بان يكون اللفظ مركبة فصل او بالعكس فيكذب اذا تغير نحو قولنا مثال الاول
قولنا هذا حلو حامض للمزّة فانه يصدق عليه هذان المعنيان جميعا ويكذب عليه بعد تفريقه ومثال الثاني انا لو
فرضنا زيدا طبيبا وخياطا وهو غير ماهر في الطب وماهر في الخياطة فانه يصدق عليه انه طبيب بانفراده
وماهر بانفراده اي في الخياطة واذا جمع كذب لايهامه انه ماهر في الطب وقد يكون الخطاء لوقوع الاشتباه
من اللفظين احدهما يدل على الذات والاخر على الصفة كالسيف والصارم اذا اخذا جميعا دالين على الذات
قال ويكون من المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بما حكم به على النوع اقول هذا هو القسم الثاني من
من اغلاط وهو الذي يكون الغلط فيه معنويا وهو على اقسام نذكر نحن هيهنا ما ذكره المصنف وهو ان يكون
السبب فيه الاشتباه بالصادق كالحكم على الجنس بما حكم به على النوع مثاله من راى شيئا اصفر مرا كالمرة فظن
ان كل شيء اصفر مر وربما كان حلوا كالعسل والسبب في هذا الغلط ايهام العكس او يقع الغلط بسبب اهمال
للشرايط الثمانية المذكورة في التناقض او يقع الغلط بسبب جعل الامور المظنونة كالقطعية وهو انما يستعمل
كثيرا في الجدل او يكون الغلط بسبب جعل العرضي كالذاتي او بالعكس كاخذ الماشي جنسا للانسان والحيوان
عرضيا او ان يكون السبب فيه جعل النتيجة مقدمة بتغيير لفظ كما تقول كل انسان ضاحك لان الانسان بشر
والبشر ضاحك فالكبرى هي النتيجة بعينها بدل لفظ فيها بلفظ وهذا النوع يسمى المصادرة على المطلوب
ومن المصادرة على المطلوب لمتضايفات كما تقول زيد ابن لان له ابا ومن المصادرة على المطلوب القياسات
الدورية وهي التي تستعمل احدى مقدمتي قياس فيها بعينها نتيجة القياس الاول وعكس المقدمة الاخرى
عكسا كليا كما تقول كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فينتج كل انسان ضاحك ثم يستدل على قولنا كل انسان ناطق بقولنا كل انسان
ضاحك وكل ضاحك ناطق وقوله والثاني ان يخرج عن الاشكال يشير به الى ما يقع الاختلال فيه من جهة الصورة والصورة
انما يكون بخروجه عن احد الاشكال المنتجة اما بان لا يكون بين المقدمتين اشتراك في حد الاوسط او يكون الاشتراك
حاصلا لكن قد اهمل بعض الشرايط المعتبرة في الانتاج كالاستنتاج من سالبة صغرى في الاول او كبرى جزئية فيه
وعلى هذا القياس قال مبادي اللغة من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية الى اخر اقول
ان النوع ... لا كغيره من الانواع الحيوانية فانه يفتقر في معاشه الى امور لا يمكن يقاده بدونها وتلك الامور
لابد فيها من المعاونة والمشاركة والمعاونة والمشاركة انما تتم اذا عرف كل شخص ما في ضمير غيره من الاشخاص
وتلك المعرفة لابد فيها من طريق ولما كانت الحركات والاشارات والرقوم تحتاج الى تعسف وفي غير وافية بهذا
الغرض فانه ليس كلما في الضمير يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ولا يوضع له رقم يدل عليه وكان الهواء الخارج النفس

امرا ضروريا وجب في عناية الله تعالى بالرعية وضع الالفاظ التي تحصل بسبب تقطيع الاصوات الحاصلة من الهوا
لكونه اخف واتم تحصيلا للغرض اعلم ان البحث عن المبادي اللغوية لا يخلو عن اربعة اقسام عن تعريفها
فان الطالب لماهيته انما يتوصل اليها بتحديدها وعن ذكر اقسامها فانه بعد الفراغ من البحث عن الماهية لابد
من البحث عن اقسام تلك الماهية وعن مبدا الوضع فانه بعد البحث عما مضى لابد من البحث عن سبب تحصيل الماهية
وانه هل هو توقيفي او اصطلاحي وعن طريق المعرفة من انها ضرورية او نظرية البحث الاول في حدها قال الحد كل
لفظ وضع لمعنى اقول اللفظ جنس للمهمل والدال على معنى فاذا قيد بالثاني خرج الاول واعلم ان دلالة اللفظ على
المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون بالعقل وقد يكون بالطبع واللغة انما هي اللفظ الدال على معنى بالوضع والى هذا
اشار المصنف بقوله وضع اما ما يدل بالعقل كدلالة الصوت على المصوت او بالطبع كدلالة اح على اذى الصدر فليس
من الالفاظ اللغوية وفي قول المصنف كل لفظ وضع لمعنى تسامح فان لفظة الكل والبعض لا يجوز ذكرهما في تحديد الماهيات
البحث الثاني في الاقسام قال اقسامها مفرد ومركب الى اخره اقول الالفاظ تنقسم بحسب ما تدل عليه وبحسب اعتبار
نسبة بعضها الى بعض وبحسب ذاتها انفسها وهذه القسمة التي ذكرها المصنف هي بالاعتبار الاخير فان اللفظ ان كان كلمة
واحدة فهي مفرد كزيد وان كان مشتملا على كلمتين او اكثر فهو مركب كغلام زيد هذا اذا عنى بالمفرد التلفظ بكلمة واحدة
وبالمركب ما يخالفه وان عني بالمفرد ما وضع لمعنى لا جزء له يدل منه وبالمركب ما يخالفه كانت القسمة الى المفرد والمركب
قسمة باعتبار الاول ولا شك في مغايرة هذه القسمة للاولى لتغاير الاعتبار فيهما فالمفرد بالمعنى الاول مغاير له بالمعنى
الثاني وبينهما عموم من وجه فانهما يصدقان على زيد فانه كلمة فيصدق عليه الحد الاول للمفرد وهو لفظ وضع لمعنى
ولا جزء له يدل منه فيصدق عليه الحد الثاني ويتباينان في الصدق فان المفرد بالمعنى الاول لا يصدق على مجموع بعلبك
اذا جعل علما على البلدة المعروفة ولا على عبد الله اذا جعل علما على شخص لاشتمالهما على لفظين اضيف احدهما الى الاخر
بل يكون مركبا ويصدق عليهما المفرد بالمعنى الثاني لعدم دلالة جزء كل واحد منهما على ما وضع له قبل التركيب
والعلمية لانتفاء القصد والدلالة تابعة للقصد ونحو اضرب وامثاله من الافعال المضارعة التي لغير الغايب غير
مفرد بالمعنى الثاني لاشتمالها على جزء دال مثل التاء والنون والهمزة والياء فانها تدل على الفاعل على ما مر وهي
مفرد بالمعنى الاول لانها لفظة واحدة وللقايل ان يقول الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد ونحو بعلبك مفرد بالاعتبار
اما بالاعتبار الثاني فظاهر واما بالاعتبار الاول فلانها ليس متضمنا لكلمتين اذ لا دلالة لاجزائها حالة العلمية
قال ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر مركب اقول اورد بعضهم على المنطقيين في تعريفهم المفرد
بما ذكر تاينا وهو الذي لا يدل جزؤه ... ووجه اللزوم ان الالف من ضارب يدل على الفاعل والميم من مخرج يدل على
المفعول وكان حروف المضارعة يدل على الفاعلين وعندي ان هذا الالزام نظر فلو قلت ان ضارب ونحو مخرجا وما شاكلهما من اسماء

الفاعلين والمفعولين لها دالة على المصدر وعلى شيء يوجد له المصدر بسبب التصريف الذي هو الجزء الصوري وكذلك الافعال
الماضية فانها دالة على المصدر بجواهرها وعلى الزمان بصيغتها الثاني ان نحو الضارب المنون يدل على احد الزمانين فالجواب
عن الاول ان الجزء المذكور في تعريف المفرد انما هو الجزء المسموع الملفوظ به للتميز عن مادة الجزء الى النحو والجزء الصوري
ليس بهذه المثابة وعن الثاني ان التنوين ليس دالا على احد الزمانين بل الدال عليه انما هو اسم الفاعل والتنوين علامة على كون
الفاعل دالا عليه او نقول انه مع التنوين مركب ولا استبعاد في ذلك قال وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف اقول
المفرد جزء من المركب فالعلم به مقدم على العلم بالمركب ولذلك بدا المصنف بالبحث عنه وقسمه الى اقسام ثلثة تشترك في
جنس وهو كونها الفاظا دالة على معان مفردة بالوضع وتمتاز الحرف عنهما بعدم استقلاله في الدلالة ويسمى كل الاسم
والفعل بثبوت ما عدم عن الحرف ثم تمتاز الفعل عن الاسم بالدلالة على الزمان المعين [illegible] قال والدلالة
اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة الى آخره اقول الدلالة اللفظية عبارة عن فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه
او تخيله بالقياس الى العالم بالوضع وهي لا تخلو من ثلثة اقسام لانها اما ان تدل على المعنى الموضوع له او على جزء المعنى او
على الخارج عنه والاول يسمى دلالة المطابقة لتطابق المعنى واللفظ اي توافقهما كدلالة الانسان على الحيوان الناطق
والثاني يسمى دلالة التضمن لتضمن المعنى الموضوع له اللفظ المفروض دلالة عليه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق
والثالث يسمى دلالة الالتزام للزوم المعنى المدلول عليه للموضوع له كدلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة واعلم ان فيما ذكره
المصنف اشكالين الاول انه جعل دلالة الالتزام غير لفظية فان كان المراد من اللفظية الوضعية فيجب عليه ان لا يجعل دلالة
التضمن ايضا لفظية اذ اللفظ الموضوع لكل الحقيقة ليس موضوعا للاجزاء وان كان المراد منها ما حصلت الدلالة
بمشاركة من الوضع فالالتزام ايضا بهذه المثابة فانه لولا وضع الانسان لمعناه لم يلزم من اطلاق الانسان فهم لازمه
والحق في هذا الباب ان الدلالة اللفظية صرفا انما هي دلالة المطابقة والباقيتان حاصلتان بمشاركة الوضع والعقل
والاشكال الثاني ان قوله وقيل اذا كان ذهنيا يشعر بحصول الدلالة الالتزامية وان لم يكن اللزوم ذهنيا وهو خطأ
فان الملازمة الذهنية شرط في الدلالة الالتزامية لان اللفظ غير موضوع للمعنى المقدر عدم لزوم انتقال
الذهن من المعنى الى الخارج فحينئذ لا يكون اللفظ دالا على الخارج اصلا قال والمركب جملة وغير جملة والجملة ما وضع
لافادة نسبة الى آخره اقول لما فرغ من الكلام في تقسيم المفرد انتقل الى الكلام في تقسيم المركب وهو على قسمين
بحسب ما يدل عليه الاول الجملة وهو ما وضع لافادة نسبة كقولنا زيد كاتب وهي المسمى عند النحويين كلاما وهذا المركب
الذي يحسن السكوت عليه وانما قسم المصنف المركب الى الجملة وغيرها لا الى الكلام وغيره لوجهين الاول ان الكلام
على مذهبه قد يطلق على الحروف المسموعة وعلى الكلام النفساني فعدل عن اللفظ المشترك الى ما لا اشتراك فيه الثاني
ان الكلام في اصطلاح الاصوليين لا يشترط فيه الافادة ولا الاسناد واعلم ان الجملة لا تتالف الا من اسمين او من فعل واسم

عن الفعل صح

يكون فيها اسم محكوما عليه والفعل محكوما به وذلك لان التركيب من هذه الثلثة يمكن على تسعة اوجه اثنان تامان وهما ما
ذكرناه والباقي غير تامة لاشتمالها على فعل محكوم عليه او حرف محكوم عليه وبه وهو باطل واعلم ان المصنف
اورد اشكالا على ما ذكره في حد الجملة وتقريره ان يقول هذا الحد غير مطرد فانه قد وجد ما ذكرتم في مثل قولنا حيوان
ناطق وفي مثل قولنا الكاتب في قولنا زيد كاتب فان الاول قد وضع لافادة نسبة النطق الى الحيوان والثاني وضع لافادة
نسبة الكاتب الى ذات زيد مع ان المحدود غير موجود فيهما اذ لا يصدق على كل واحد من هذين المثالين اسم الجملة
واجاب بالمنع من وجود الحد اذ المراد بالنسبة النسبة الخبرية وهي غير موجودة في المثالين وفي هذا الجواب نظر والاولى تقييد
الحد بقولنا بحيث يحسن السكوت عليها قال وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا اقول غير الجملة هو الذي لم يوضع
لافادة النسبة ويسمى المفرد ايضا فيكون اسم المفرد مشتركا بين هذا وبين ما مضى والفرق بينهما ان الاول لا يصدق على مركب
الصفة والموصوف ولا على المركب من [illegible] بخلاف هذا فان هذين يدخلان في حد المفرد قال
والمفرد باعتبار وحدة مدلوله وتعدده اربعة اقسام اقول هذه قسمة اخرى للمفرد باعتبار نسبته الى مفرد
آخر وهي تشتمل على اقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا والثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا
والثالث ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا والرابع ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا قال فالاول ان اشترك
في مفهومه كثيرون فهو الكلي الى آخره اقول هذا هو القسم الاول من الاربعة وهو الذي يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا
وهو على قسمين الاول ان يكون مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه كالحيوان والثاني ان يكون مفهومه مانعا من وقوع الشركة
فيه كزيد والاول يسمى كليا واعلم ان الشركة لا يشترط وجودها بالفعل فان لفظ الشمس كلية وان لم يقع فيها وايضا لا يشترط
الشركة الذهنية فان من الالفاظ ما يحكم العقل بامتناع الشركة فيها كواجب الوجود مع كونه كليا بل احتمال الشركة والكلي
اذا نسب الى افراده فان كان وجوده فيها متفاوتا بان يكون في احد تلك الافراد اولى من وجوده في الاخر كالوجود للخالق والمخلوق
فانه للخالق اولى منه للمخلوق او يكون في احدهما اقدم منه في الآخر كالوجود ايضا بالنسبة اليهما او يكون في احدهما اشد منه في الآخر
كالبياض على الثلج والعاج فانه في الثلج اشد منه في العاج فانه يسمى مشككا وان كان وجوده فيها متساويا فانه يسمى
متواطيا كالانسان فانه لا تفاوت في زيد اشد منه في عمرو ولا هو في زيد اولى منه او اقدم منه في عمرو واما الثاني وهو الذي
يمنع من الشركة فانه يسمى الجزئي كزيد واعلم ان لفظ الجزئي قد يقال على معنى آخر اعم من هذا بالاشتراك وهو ان يكون
المعنى مندرجا تحت غيره فيقال للنوع انه جزئي بالقياس الى الجنس بهذا المعنى وينقسم الكلي الى ذاتي وهو الذي يكون
مقوما للتصور والوجود على ما مر والى عرضي وهو الذي لا يكون كذلك وقد تقدم البحث فيهما قال
الثاني من الاربعة متباينة الثالث ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز الى آخره اقول
هذه هي اقسام الثلثة الباقية من الاربعة احدها ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا كالانسان والفرس فانهما لفظان دالان

كالجود والمدر والسماء والارض والحجر والمدر

على معنيين مختلفين وتعالى لهما المتباينة وهذا القسم مقابل للاول من الاربعة لان اللفظ كثير والمعنى كثير والاول
بخلافه فيهما وثانيهما ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو على قسمين الاول ان يكون اللفظ حقيقة في كل واحد
من المعنيين كالقرء الموضوع للطهر والحيض معا وضعا اوليا وهو المشترك بالنسبة الى كلا المعنيين والمجمل بالنسبة
الى كل واحد منهما الثاني ان يكون اللفظ حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الاخر كالاسد فانه وضع اولا للحيوان المفترس
وثانيا للرجل الشجاع ورابعها ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا وهي الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر واعلم
ان هذه الاربعة تنقسم الى ما يكون مشتقا والى ما لا يكون كذلك وقد مضى امثلة غير المشتق واما امثال المشتق فمن الاول
فكالقائم ومن الثاني فكالقائم والقاعد ومن الثالث كالشاعر فانه يطلق على ما له شعر وشعور والاشبه ان الاشتراك
في مثل هذه المشتقات انما هو الاشتراك الواقع في المشتق منه ومن الرابع كالجالس والقاعد وتقسيم هذه الاربعة الى
صفة وغير صفة ومضبوط وغير مضبوط [illegible] قال المشترك واقع على الاصح الى اخره اقول قد ذهب قوم الى امتناع
وقوع الاشتراك وآخرون الى الوجوب وهذا باطلان وسيأتي بيان ذلك وذهب المحققون الى الامكان ثم اختلفوا
فقال بعضهم انه غير واقع وان كل ما يتوهم انه مشترك فانه ليس كذلك بل يكون اما حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الاخر ويكون
متواطيا والمصنف ذهب الى انه واقع والاستدلال عليه يستدعي الاستدلال على امكان الوقوع والدليل على الوقوع ان القرء
وضع للطهر بخصوصيته وللحيض بخصوصيته من غير نقل من احدهما الى الاخر فيكون حقيقة فيهما فيكون مشتركا وهذا الا
ستدلال ذكره ابو الحسين وفيه نظر لجواز ان يكون القرء وضع لمعنى مشترك بين الطهر والحيض او يكون حقيقة في احد المعنيين
ومجازا في الاخر وقد خفي ذلك وهذا اولى لان رجحانه على الاشتراك لما يأتي واعلم ان هذا وان كان محتملا الا ان الاغلب
على الظن دفع هذا الاحتمال قال واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لانها غير متناهية الى اخره اقول هذا اشارة
الى استدلال بعض الاصوليين القائلين بوجوب الاشتراك والمصنف قد اورد عليه اشكالات وتقرير الاستدلال
ان نقول لو لم يكن الاشتراك لخلت اكثر المسميات عن الاسماء والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية فلو لم يوضع اللفظ الواحد للمعاني المتكثرة لزم خلو ما زاد على عدد الالفاظ من المعاني
عن الاسماء وبيان صدق المقدمة الاولى ظاهر وبيان صدق الثانية ان الالفاظ مركبة من الحروف وهي متناهية والمركب
من المتناهي يكون متناهيا فالالفاظ متناهية واما بيان بطلان التالي فلان تلك المعاني مما تدعو الحاجة الى معرفتها
والتعبير عنها فلابد من لفظ يدل عليها واجاب عنه المصنف بمنع صدق المقدمة الاولى القائلة بان المعاني غير متناهية
وبيان ذلك ان تقول المعاني المتضادة والمختلفة لا نسلم انها غير متناهية وما لا يتناهى انما هو غيرها من المتماثلة فلا نفيد
علم تناهيها في هذا الموضع فان جرى بيان انها غير متناهية مع ان لفظة الان موضوعة لها سلمنا ان المعاني
غير متناهية لكن لا نسلم انها متعقلة فان الذهن لا يمكنه استحضار ما لا يتناهى والمتعقل يكون متناهيا والوضع انما يكون

للمعاني المعقولة لا لغيرها فهذا منع على المقدمة الاولى ثم ان المصنف انتقل الى الايراد على الثانية فقال لا نسلم ان
الالفاظ متناهية قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من الاشياء المتناهية يكون متناهيا
وسند هذا المنع اسماء العدد فانها غير متناهية مع انها مركبة من الحروف المتناهية وفي هذا السند نظر ثم ان
المصنف انتقل الى الايراد على المقدمة الاستثنائية بقوله وان سلم منعت الثانية اي وان سلم ان الالفاظ متناهية
منعت الثانية اي المقدمة الثانية التي هي الاستثنائية وسند هذا المنع انواع الروائح فانها لم يوضع لها اسماء مع
شدة الحاجة الى التعبير عنها فليس خلو بعض المعاني عن وضع اسماء لها بمحال قال واستدل لو لم يكن لكان الموجود
في القديم والحادث متواطيا لانه حقيقة فيهما الى اخره اقول هذا استدلال ثان على وقوع اللفظ المشترك في اللغة
وتقريره ان نقول الاشتراك واقع لان اسم الموجود يطلق على القديم والمحدث فلو لم يكن مشتركا على معنى ان يكون موضوعا لكل واحد
منهما بخصوصيته لكان متواطيا لانه اما ان يكون موضوعا لامر مشترك بينهما والا لزم ان يكون حقيقة في احدهما ومجازا
في الاخر وان يكون حقيقة في غيرهما ومجازا فيهما وهذا باطل والمجاز نفيه عما هو مجاز فيه منهما اذ من علامات المجاز صحة
النفي ولا يصح نفيه عن شيء منهما فليس مجازا في احدهما فظهر انه لو لم يكن مشتركا لكان متواطيا والى ما ذكرناه اشار المصنف بقوله
لانه حقيقة فيهما والتالي باطل لان الموجود اما ان يكون نفس ذات الشيء او يكون زائدا عليه وعلى كلا التقديرين لا تواطؤ
اما على تقدير الاول فظاهر لان ذات القديم مغايرة لذات المحدث ومخالفة لها فلا يكون الموجود مشتركا فلا يكون تواطؤ
الموجود عليهما بالتواطؤ واما على التقدير الثاني فلان الموجود واجب في القديم تعالى ممكن فيما عداه فيكون كل
واحد من الصفتين مغايرا للاخرى لاستحالة كون الواجب لذاته ممكنا لذاته او مماثلا للممكن لذاته لان حكم المماثلين
واحد فيصح على الموجود الواجب الامكان وبالعكس فيكون الوجوب والامكان من اللوازم المستندة الى الذات وحينئذ
يلزم عدم الاشتراك في امر معنوي فلا تواطؤ والى بيان ابطال التالي اشار المصنف بقوله واما الثانية يعني
المقدمة الاستثنائية والمصنف اجاب عن هذا الاستدلال بان الوجوب والامكان من الصفات العارضة للمعنى
المشترك وهي غير مانعة من التواطؤ كما ان العالم واجب لذاته في القديم وممكن في المحدث مع ان اطلاق لفظ العالم
بالتواطؤ عليهما وكذلك لفظ المتكلم ولقائل ان يقول ليس الوجوب والامكان من العوارض للموجود المفارقة
له بل من الامور اللازمة فيعود المحذور وما ذكرتم من مثال العالم والمتكلم فنحن نمنع وجوبهما في القديم
تعالى لذاتيهما وكيف يمكن القول بذلك مع احتياجهما الى الذات الموصوفة بهما قال قالوا لو وضعت لاختل
المقصود من الوضع الى اخره اقول هذا استدلال على امتناع [illegible] من منع وقوع المشترك في اللغة وتقريره ان
نقول المقصود من الالفاظ ووضعها انما هو التفاهم حالة التخاطب [illegible] فمتى كان كذلك استحال وضع اللفظ
المشترك لاستعماله على نقض الغرض من وضعها وذلك لان اتى مع اللفظ المشترك لا يحصل له الفهم بمراد المتكلم لاستحالة

تقررنا

تخصيص احد المعاني المندرجة تحته دون غيره بالمعقولية من غير مرجح واجاب المصنف بامرين احدهما ان التفاهم حاصل
حالة التخاطب بانضمام القراين فلا يحصل نقض الغرض الثاني ان معرفة المقصود من الوضع التفاهم على سبيل الاجمال
او التفصيل وهو حاصل ههنا فانه اذا سمع اللفظ المشترك عرف ان مراد المتكلم منه احد الامرين فان لم يعرف ذلك لا
على التفصيل ممنوع وسنده ان اسماء الاجناس تفيد الماهيات الموضوعة لها دون افادتها لتفاصيل ما تحتها
قال مسئلة وقع في القران على الاصح كقوله ثلثة قروء وعسعس اي اقبل وادبر اقول القايلون بوقوع اللفظ
اللفظ المشترك في اللغة اختلفوا في وقوعه في القران فذهب المحققون الى انه واقع والدليل عليه ان لفظ القرء بالاجماع
اهل اللغة موضوع للطهر والحيض على الاشتراك ولفظ عسعس موضوعة للاقبال والادبار على ما نقله صاحب
الصحاح وغيره من اهل اللغة واعلم ان في هذا نظرا قال قالوا ان وقع مبينا طال بغير فايدة الى اخره اقول هذا
استدلال من منع من وقوعه في القران وتقريره ان المشترك ان ورد مع القرينة المبينة لما اريد منه من احد المعاني
الموضوعة له هذا اللفظ لزم التطويل بلا فايدة اذ قد يمكن التعبير عن ذلك المعنى باللفظ الواحد الموضوع بخصوصه
فيكون ذكر القرينة تطويلا وهو بعيد بلا فايدة فيكون عبثا وان ورد لا مع القرينة المبينة لم يكن مفيدا فيكون الخطاب به عبثا
فيكون قبيحا واجاب المصنف بالمنع في الملازمة الثانية وسنده اسما الاجناس اللهم الا ان يكون المتردد فيه الفايدة
التفصيلية وحينئذ نمنع الملازمة بين عدم الافادة وبين كون الخطاب عبثا ثم ان المصنف ذكر فايدة اخرى من الاحكام
زايدة على هذا وهي ان يكون المخاطب مستعدا للامتثال بما امر به اذا بين له فيحصل له الثواب الذي هو من اعظم الفوايد قال
مسئلة المترادف واقع على الاصح كاسد وسبع وجلوس وقعود الى اخره اقول قد نقل عن جماعة من شذوذ الناس
انكار المترادف والحق انه ليس كذلك والدليل عليه ان لفظتي السبع والضعنا لمعنى واحد وكذلك الجلوس والقعود
والحنطة والبر وغير ذلك من الالفاظ ولا نعني بالمترادف الا هذا واستدل المنكرون بوجهين الاول انه يلزم من
وقوع المترادف نقض الغرض من وضع الالفاظ وذلك لانا قد بينا ان الغرض منها انما هو تحصيل الفايدة بالمراد عند البلاغ
وهذه الفايدة تحصل بوضع احد اللفظين فيكون وضع الاخر خاليا عن الفايدة والجواب ان الفايدة غير منحصرة فيما ذكرتم
فان من جملة الفوايد توسيع العبارة وتسهيل النظم والسجع وغير ذلك وهذا قد لا يحصل باستعمال احد اللفظين دون
الاخر الثاني ان الغرض من اللفظ انما هو تعريف المراد وهذا يحصل بسماع احد اللفظين فيكون عند الاخر تعريفا للمعرف
والجواب ان توارد المعرفات على شيء واحد يمكن قال مسئلة الحد والمحدود ونحو عطشان ونطشان غير
مترادفين على الاصح الى اخره اقول قد ظن في كثير من الاشيا انها مترادفة وليست كذلك فان جماعة ظنوا
ان الحد والمحدود من قبيل المترادفات لدلالتهما على الذات المحدودة وكذلك التابع والمتبوع ونحو عطشان
ونطشان والحق خلاف هذا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال فهو دال على المفردات كقولنا في حد
الانسان

الا فان انه الحيوان الناطق فانه دال على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدهما
غير الاخر وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التي هي علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقيب
تلك الاجزاء واما التابع فانه قد اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا يدل على شيء اصلا واخرون ذهبوا الى انه دال على
ماهية المتبوع وعلى القول الاول اشكال وعلى الثاني فالفرق بينه وبين المترادف ان التابع لا يجوز افراده عن
المتبوع فانه لا يجوز نطشان من غير تقدم عطشان بخلافه في المترادف قال مسئلة يقع كل من المترادفين مكان الاخر
لانه بمعناه ولا حجر في التركيب اقول قد اختلف الناس في ذلك فذهب الاكثرون الى انه يجوز اقامة كل واحد من
الالفاظ المترادفة مكان صاحبه وذهب اخرون الى المنع واستدل الاولون بان كل واحد من المترادفين يفيد
عين فايدة الاخر فاذا صح انضمام المعنى الى معنى اخر باستعمال احد اللفظين صح انضمامه الى ذلك المعنى
باستعمال اللفظ الاخر لان التركيب من عوارض المعاني فلا حجر في التركيب في الالفاظ قال قالوا لو صح لصح خداي
اكبر الى اخره اقول هذا اشارة الى استدلال المانعين وتقريره انه لا فرق في كون اللفظ موضوعا للمعنى
باصطلاح لغة واحدة او لغتين فان كلا منهما يطلق عليه لفظ الترادف واذا جاز اقامة كل من المترادفين
مقام الاخر جاز خداي اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله واجاب المصنف اولا بالمنع من بطلان التالي والتزم
صحة خداي اكبر وثانيا بالمنع في الملازمة بوجود الفارق بين ان يكون المترادف من لغة او من لغتين فانه يلزم من هذا
اختلاط اللغات بخلاف الاول واذا كان هذا الفرق ثابتا جاز ان يكون المنع مستندا الى هذا الفارق قال
مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول اقول لما انقسم اليه الالفاظ الحقيقة والمجاز وقد صدرت الحقيقة
بحدود مدخولة لا حاجة الى ذكرها قبل الخوض في التحديد نقول الحقيقة فعيلة من الحق والتا لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية والحق معنى به الثابت وهو ههنا مجاز والمجاز مفعل من الجواز وهو حقيقة في الاجسام
وقد استعمل ههنا مجازا ايضا فلفظتا الحقيقة والمجاز مجاز في استعمال الاصوليين اذا عرفت ما ذكرنا علم ان
الحقيقة هي اللفظ المستعمل في وضع اول في اللغة التي وقع فيها التخاطب وذلك لان من الالفاظ ما يستعمل
فيما وضعت له اولا كالاسد المستعمل في الحيوان المفترس ومنها ما يستعمل لا فيما وضعت له اولا كالاسد في الرجل
الشجاع والاول يقال له الحقيقة والثاني المجاز والقيد الاخير وان لم يذكره المصنف فانه لا بد منه والا لم يدخل
الحقيقة الشرعية والعرفية في الحد واعلم ان في هذا الحد نظرا وذلك لان الاول من الامور الاضافية التي لا يعقل
الا بين شيئين فيجب ان يكون الحقيقة مستلزما للمجاز واولى الحد ما ذكره ابو الحسين البصري من ان الحقيقة ما
افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب بها قال وهي لغوية وعرفية وشرعية
كالاسد والدابة والصلوة اقول لما كانت الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضعت له وكان الواضع

تارة اهل اللغة وتارة الشرع وتارة العرف انقسمت الحقيقة بانقسام الواضع فاللغوية كالاسد فان لفظه
موضوع في اللغة للحيوان المفترس في اصل الاصطلاح والحقيقة العرفية كالدابة فان لفظ الدابة وضعت
في اللغة لكل ما يدب وخصصت في العرف بالفرس والحمار والحقيقة الشرعية كالصلوة فانها في اصل اللغة عبارة
عن الدعاء وفي الشرع وضعت للافعال المخصوصة قال والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح اقول
لما كان المجاز مقابلا للحقيقة كان حده مقابلا لحده فالمجاز هو اللفظ المستعمل في غير وضع اول كالاسد في الرجل
الشجاع وقوله على وجه يصح اشارة الى ثبوت العلاقة بين الحقيقة والمجاز فانه لا يجوز استعمال اللفظ مطلقا بل لا بد
من علاقة بين موضوع الحقيقة والمجاز ويمكن ان يكون قوله على وجه يصح اشارة الى صحة استعماله فيما وضع له مع انه لم
يستعمل فيه ويكون الفائدة في هذا القيد الاحتراز عن اسماء الاعلام كزيد وعمرو فانها ليست حقيقة ولا مجازا مع انها
استعملت في غير وضع اول الا انه لا يصح استعماله في وضع اول لا يقال استعمال اسم الدابة في الفرس خارج عن هذا
الحد اذ هو استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز ولان الكاف في قوله ليس كمثله شيء من باب المجاز مع انه ليس يدل على شيء لانا
نقول اما الاول فالجواب ان الخاص مغاير للعام فاللفظ الموضوع للعام غير موضوع للخاص بخصوصيته فكان استعماله
فيه على سبيل المجاز واما الثاني فقد اجيب عنه بان الكاف غير مستعملة فيما وضعت له والا لزم نفي مثل المثل وهو
اثبات للمثل ونفي الله تعالى وهو كفر وشرك فلفظة كمثله مستعملة في نفي المثل على سبيل المجاز وفي هذا الجواب نظر
والحق ان نفي مثل المثل لا يستلزم ثبوت المثل لان نفيه قد يكون لثبوت المثل ونفي مماثل المثل وقد يكون لنفي المثل
اصلا فان السالبة قد تصدق عند عدم الموضوع وعلى هذا التقدير يكون الكاف مستعملة على سبيل الحقيقة في نفي المثل
ولا يلزم انتفاء الله تعالى قال ولا بد من العلاقة وقد يكون بالشكل كالانسان الى اخره اقول انه لا بد من علاقة
بين موضوع الحقيقة وموضوع المجاز والا لجاز التجوز عن كل معنى بكل لفظ وهو باطل ولانه يلزم ان يكون اطلاق
اللفظ عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز وقد اشترط قوم منهما الملازمة الذهنية وهو خطأ فان اكثر التجوزات
عارية عن الملازمة الذهنية والعلاقة بين المعنى الحقيقي وبين المجازي قد يكون بالشكل كما نقول للصورة المنقوشة
على الحائط فرس لاشتراكهما في الشكل وقد يكون العلاقة للاشتراك في صفة ظاهرة بينهما كما يطلق
لفظة الاسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما في الشجاعة وهي ظاهرة في الاسد لا في البخر الذي هو صفة خفية فعلى هذا لا
يجوز استعمال لفظ الاسد في الابخر وقد يكون العلاقة بينهما الاتصاف بالمعنى اولا كالعبد اذا اعتق فانه يطلق عليه
بعد العتق لفظ العبد لكونه قد كان عليها وقد يكون لصيرورته الى المعنى في ثاني الحال اذا لم يكن في الحال متصفا به كالعصير
اذا اطلق عليه لفظ الخمر وقد يكون العلاقة هي المجاورة كما نقول جرى الميزاب والجاري انما هو الماء فاستعمل لفظة
الميزاب في الماء للمجاورة فهذا ما ذكره المصنف وقد ذكر غيره وجوها اخر منها اطلاق اسم السبب على المسبب

ومنها

ومنها العكس ومنها اطلاق اسم الشيء على ضده ومنها اطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس ومنها تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية
المعلوم علما قال ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح الى اخره اقول اختلف الناس في ذلك فذهب بعضهم الى انه لا يشترط
في اطلاق الاسم على مسماه المجازي في كل صورة النقل عن اهل اللغة بل يكفي فيه العلاقة المذكورة وذهب اخرون الى اشتراط
مع العلاقة والمصنف اختار المذهب الاول وقد احتج الذاهبون اليه بوجوه احدها ما ذكره المصنف وهو ان النقل لو كان
شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي انهم
يستعملون كثيرا من المجازات مع عدم النقل كاستعمال الفاعل والمفعول وانواع الاعراب والبناء الى غير ذلك مما اصطلحوا عليه فيما
وضعوا له مع انه غير منقول عنهم قال واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة الى اخره اقول هذا اشارة
الى استدلال ثان على ما ذهب اليه المصنف نقله عمن تقدم من الاصوليين وهو غير مرضي عنده وتقريره ان نقول لو توقف المجاز
على النقل لما افتقرنا الى النظر في العلاقة بين مواضع الحقيقة والمجاز والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
المجاز اذا كان باستعمال اهل اللغة لا غير والذي يتصور عليه ينبغي ان يتبع استعمالهم فيه وان لم يعلم العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي
فيكون البحث عن العلاقة غير مفيد وبيان بطلان التالي ظاهر فانا لا نجد لفظا مجازيا الا والمجتهد في استخراج العلاقة
بينه وبين المعنى الحقيقي واجاب المصنف بالمنع ببطلان التالي وذكر ان النظر في العلاقة انما هو للواضع اما نحن فلا واما
ثانيا بتسليمه ومنع الملازمة فوكد والاظهر فيه فائدة فلنا ممنوع بل فيه فائدة وهي الاطلاع على حكمة الواضع قال بالوالم
يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان الى اخره اقول هذا استدلال المشترطين للنقل وتقريره ان نقول لو لم يتوقف المجاز على النقل
لجاز التجوز لنا في كل اسم وجد بينه وبين معناه الحقيقي ما يريد ان يجوز فيه اشتراك انما ذكرتم والتالي باطل فالمقدم مثله الملازمة
ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لا يجوز استعمال نخلة لما فيه من طول غير الانسان ولا يقال للجبل نخلة مع الاشتراك في الطول الذي هو سبب
في التجوز بالنخلة على الانسان ولا يجوز شبكة للصيد والابن للاب وبالعكس مع ان العلاقة وهي السببية فيهما اجاب المصنف بان
العلاقة يجوز مطلقا وما ذكره قوم انما كان لتحقق المانع من اهل اللغة فانهم نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ فيما ذكرتم
من المعاني فعدم الاستعمال انما هو لوجود المانع لا لعدم المقتضي قال قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا الى اخره
اقول هذا استدلال ثان على ان المجاز متوقف على النقل وتقريره ان نقول لولم يكن نقل اهل اللغة معتبرا في محل التجوز
فتسميته باسم الحقيقة اما بالقياس عليها او بالاختراع من الموضع المنافي والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان استعمال اسم الحقيقة في المعنى المجازي اذا كان لا بالاجل وجود الاشتراك في امر معنوي كان هو القياس كما نقول النبيذ يسمى
خمرا لان الخمر انما سمي بذلك لمخامرته العقل وهذا المعنى موجود في النبيذ فيجب اطلاقه عليه وان لم يكن لاجل المشترك كان هو
الاختراع واما بطلان القسمين اما الاول فلما بان من ان اللغة لا تثبت بالقياس واما الثاني فلانه يكون خارجا عن اللغة
والجواب يجوز ان يكون اهل اللغة نقلوا نقلا جليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على كل ما كان بينه وبين معناه علاقة ما فيكون

موجود

لانه اسبات ما لم
يثبت عن العرب
لا هو ولا ما
يسلم به

منصوصة من قبلهم ولا ملزم القياس ولا الاختراع كما انا لما استقرينا لغة العرب في رفع الفاعل حكمنا برفعه مطلقا ولم يكن بذلك
خارجين عن قانون اللغة محدثين لرفع الفاعل الذي نتلفظ به نحن ولا نكون قايسين من غير نص منهم كذلك ههنا استقرينا جميع
الالفاظ المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة فحكمنا حكما مطلقا بان العلاقة مصححة للتجوز وفي هذا الجواب نظر

قال ودالوا يعرف المجاز بوجوه نصه: لتعي كقولك للبليد ليس بحمار الى اخره اقول ان جماعة من الاصوليين يفرقون بين
المجاز والحقيقة بامور احدها ما ذكره المصنف وهو صحة النفي باذا اطلق اللفظ على المعنى وصح النفي عنه علم انه مجاز
والا فهو حقيقة كما يطلق على البليد لفظ الحمار مع انه يصح سلبه عنه فيقال انه ليس بحمار ويكون هذا السلب صادقا فيعرف
انه مجاز على عكس الحقيقة فانه لا يصح سلبها عنه لما كان لفظ الانسان حقيقة فيه والزمهم المصنف في هذا الدور
ووجه اللزوم ان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه وانما يصح سلبه اذا عرف ان ذلك من اطلاق مجازي فيتوقف
صحة السلب على معرفة المجاز فلو كان صحة السلب علامة معرفة المجاز لزم الدور قال وبان يتبادر غيره لولا القرينة على عكس
الحقيقة الى اخره اقول هذه علامة ثانية منقولة عنهم للمجاز وهي ان يكون المدلول لا يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ بل يتبادر
غيره لا مع القرينة فيعلم انه مجاز فيه وحقيقة في المتبادر اليه واورد عليهم اللفظ المشترك والمنقول بتقرير ان اللفظ
المشترك لا يسبق الى الذهن كل واحد من معانيه فيكون مجازا في كل واحد منهما والمنقول يسبق الذهن اليه دون غيره مع انه مجاز
فيه واجيب عن المشترك بان المتبادر الى الذهن واحد غير معين واعترض المصنف على هذا الجواب بانه يلزم ان يكون مجازا
في المعين لعدم تبادر الذهن وقد اجاب بعضهم عن المنقول بان المتبادر الى الذهن اعلم انه مجاز بوضع الالزام وان لم يعلم كان
حقيقة اذ الغالب في الحقيقة التبادر فيلحق هذا بالغالب وعن المشترك بانه اما عام في جميع محامله فلا اشكال والا فهو للواحد
من مدلوليه على البدل فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في المعين والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو
الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى الفهم هو الواحد المعين غير حقيقة فيه وهذان الجوابان مردودان اما الاول فلانه يبطل
في الحقيقة ما لبس فيها فان المنقول ليس من باب الحقيقة على انه اذا جوز تبادر الذهن في المجاز ولو في موضع لم يكن بالمبادرة
دليلا على الحقيقة وكيف تستند الى المنقول وهو كثير لا يحصى واما الثاني فلانه يجعل المشترك من باب المتواطئ وذلك لان اللفظ
لم يوضع للواحد لا بعينه بل وضع للواحد بعينه فمبادرة الذهن الى الواحد لا بعينه دليل على المبادرة فيها ليس بحقيقة قال
وبعدم اطراده ولا عكس الى اخره اقول هذه علامة ثالثة للمجاز وهي عدم الاطراد فان الانجاد لا يطرد بل يقال له نخلة ولا يقال
لغيره من الطوال فيعلم انه مجاز فيه وهذه العلامة غير منعكسة اي لا يلزم ان يكون كل ما يطرد حقيقة فان بعض المجازات قد
يطرد كما ان عدم الاطراد دليل المجاز وليس الاطراد دليلا على الحقيقة وهو المراد بقوله ولا عكس واورد على هذا
لفظ السخي فانها موضوعة للكريم والفاضل موضوع للعالم والله تعالى كريم وعالم ولا يقال له سخي ولا فاضل ويقال ذلك
لغيره فهذان اللفظان غير مطردتين مع كونهما حقيقتين في الكريم والعالم وكذا لم يقال للقارورة حقيقة من الزجاجة المخصوصة

لكونها مقرا للمائعات وهذا المعنى موجود في الكوز ولا يسمى قارورة فهذه الحقيقة غير مطردة واجابوا بان المنع
الشرعي حصل في تسمية الله تعالى بالسخي والفاضل والمنع اللغوي حاصل في تسمية الكوز بالقارورة وان كان عدم
الاطراد لمانع لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة ويصيره مجازا والزمهم المصنف الدور وذلك لان عدم الاطراد لابد
له من سبب وهو المانع من الاطراد لان العلاقة المصححة موجودة والمانع من الاطراد اما ان يكون هو العلم بكون اللفظ
مجازا واما ان يكون الشرع او اللغة والاخيران باطلان لان النقل عن احدهما في المانع ممنوع فالاول متعين وظهر ان عدم
الاطراد انما يكون دليلا على المجاز اذا عرف كونه مجازا وذلك دور وانظا هي قال وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة
الى اخره اقول هذه علامة رابعة للمجاز ذهب اليه البعض اليه وهو الخلاف في الجمعين وذلك لانه اذا كان الاسم قد
اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور ثم وجد جمعه بخلاف جمع هذا المسمى علم انه مجاز فيه كما انه وقع الاتفاق على
ان لفظ الامر حقيقة في القول وهو يجمع فيه باوامر ويقولون انه مجاز في الفعل المخالفة في الجمع فان الامر اذا استعمل
بمعنى الفعل انما يجمع على امور لا على اوامر وفي هذا نظر فان اختلاف الجمع ليس فيه شعور بكون اللفظ حقيقة فيما استعمل
فيه او مجازا او فيه وكذلك ولا عكس اشارة الى انه ليس يجب ان يكون كل مجاز مخالفا جمعه جمع الحقيقة فان الحمار
للحيوان المخصوص يجمع على حمر وكذلك للبليد قال وبالتزام تقييده مثل جناح الذل الى اخره اقول هاتان علامتان
اخريان في الفرق بين الحقيقة والمجاز اوليهما التقييد مثل جناح الذل فان لفظ الجناح مجاز هاهنا ويلزم تقييدها
ليشعر بالمجاز ولا كذلك استعمالها في المعنى الحقيقي وكذلك نار الحرب وثانيهما توقفه على المسمى الاخر كقوله ومكروا ومكر الله
فانه مجاز الحقيقة لتوقفه على المسمى الاخر وهو المكر منهم قال واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اقول
الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز استعماله لا فيما وضع له فشرط تحقق الحقيقة والمجاز هو الاستعمال
فقبله لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وهو حين الوضع لانتفاء الشرط قال وفي استلزام المجاز الحقيقة الى اخره
اقول اختلف الاصوليون في استلزام المجاز الحقيقة فذهب اليه قوم حتى جعلوا كل مجاز مسبوقا بحقيقة والمحققون
على خلاف هذا فانهم جوزوا وجود لفظ مجازي من دون الحقيقة وقد وقع الاتفاق على ان الحقيقة لا تستلزم
مجازا فانه يجوز استعمال اللفظ فيما وضع له ولا ينقل عن ذلك المعنى الى غيره واحتج الاولون بان فائدة الوضع انما هي الاستعمال
فيما وضع له فلو لم يوجد هذا الاستعمال كان الوضع عبثا فاذا وجد استعمال اللفظ فيما وضع له وجب ان يكون هو المعنى
بالحقيقة وهو ضعيف لان بعض فوائده استعمال اللفظ في المعنى المجازي المناسب للمعنى الاصلي فانه لولا الوضع
لما صح التجوز وايضا يجوز ان يكون الفائدة هي الاستعمال ثانيا واحتج الاخرون بانه قد وجدت مجازات خالية
عن الحقائق كقولنا قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانهما ليست حقايق في شيء اذ لم يوضع لشيء اصلا قال
وهو مشترك من لزوم الوضع اقول اخذ يعترض على الجمهور في استدلالهم بما ذكروه فقال انه لازم عليكم ايضا
لان المجاز من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا فالوضع لازم له وليس نحو قامت الحرب على ساق

كما انه ممنوع على الخصم وجه لزومه ان يقول الجمهور وان لم يشترطوا في المجاز الحقيقة ولكنهم اشترطوا الوضع وللقايل
ان يقول لو كان الوضع شرطا لكان لقولنا قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل وامثالهما معاني وضع هذا اللفظ
بازائها اولا ثم استعملت في غيرها والتالي باطل فالمقدم مثله فحينئذ يكون هذا الالزام مشتركا ووجه الجواب واحد
اللهم الا ان ينقل الوضع دون الاستعمال وهو متعذر قال ى والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب الى اخره اقول ه
ذكر الامام عبد القاهر ان المجاز على ثلثة اقسام احدها ان يقع في المفردات كالاسد والحمار وثانيها ان يقع في التركيب
وهو اسناد كقولنا طلعت الشمس ومات زيد فان مفردات هذه الالفاظ قد استعملت فيما وضعت له والمجاز قد وقع
في التركيب اذ اسناد الطلوع والموت الى الشمس والى زيد على سبيل المجاز وثالثها ان يقع فيهما كما في قولنا احياني
اكتحالي بطلعتك فان اسناد الاحياء الى الاكتحال غير حقيقي وكذا ذكر الاكتحال نفسه اذا عرفت هذا فنقول لما ذكر
المصنف ان الالزام مشترك ذكر وجه التخلص منه وهو منع الملازمة التي نقلها عن الجمهور في قولهم لو استلزم المجاز
الحقيقة لكان لقولنا قامت الحرب على ساق حقيقة فانا نقول انما يجب ان يكون له حقيقة لو كان مجازا ونحن نمنع من
كونه مجازا اذ المجاز انما يقع في المفردات لا في المركبات واذا كان كذلك كانت المفردات ~~لا في المركبات واذا كان~~
~~كانت المفردات~~ مستعملة مجازا او لا حقائق فقد استعملت فيها اما المركبات فلا ثم اضرب على عبد القاهر في قوله
ان المجاز قد يقع في الاسناد بان جهة الاسناد واحدة فلا يتصور فيه المجاز وعندي في هذا نظر فان المجاز في مثل
قولنا طلعت الشمس ظاهر انه ليس في المفردات وقوله جهة الاسناد متحدة ممنوع فان الاسم اذا كان بحيث يصح
استعماله في لفظ اخر اسناد الفعل عليه كان اسناده اليه اسنادا للفعل اليه على سبيل المجاز قال ى ولو قيل لو استلزم
لكان للفظ الرحمن حقيقة ولنحو عسى كان نقضا اقول ه احد نقض على من يدعي استلزام المجاز الحقيقة بوجود
المجاز من دون الحقيقة وذلك كما في لفظ الرحمن ولفظة عسى واشباههما فان الاول موضوعه للانعطاف والثانية
موضوعة للتصرف لكونهما فعلا والافعال موضوعة للزمان ما حدث ولم يستعمل الرحمن الا في الله تعالى وعسى الا
في المنصرف عن دلالة على الزمان قال ى مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب الى اخره اقول ه
الاحوال اللفظية المانعة من الافادة تكون على خمسة اقسام هي الاشتراك والنقل والمجاز بكون اللفظ حقيقة واحدة
ومع زوال المجاز والاضمار يكون المراد ذلك الحقيقة ومع زوال التخصيص يكون المراد كليتها وانحصرت في خمسة والتعارض
بينها على عشرة اوجه ذكر المصنف منها انواعا واحدا لكثرتها وهو التعارض بين الاشتراك والمجاز وقد ذهب المحققون
الى ان المجاز اولى لوجوه احدها ان الاشتراك يخل بالتفاهم اذا خلا عن القراين لانه ليس بعض الحقايق اولى من بعض
في افادة اللفظ اياها وليس كذلك المجاز لانه ان وجد معه القرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة فهو اما مفيد
بخلاف الاشتراك الثاني ان الاشتراك يودي الى ارتكاب امر مستبعد وهو افادة اللفظ للنقيضين والضدين في حالين مختلفين

١٨

وذلك بان يكون اللفظ موضوعا للشيء ولنقيضه وله ولضده بخلاف المجاز فانه لا يجوز الا فيما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي
مناسبة ما وملازمة على ما ذهب اليه بعضهم وفي هذا الاخير نظر فان بعضهم قال ثم لا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا
للنقيضين على سبيل الاشتراك وليس بجيد لجواز اسناده الى قبيلتين واما الضد فانه كما يكون اللفظ موضوعا
للضدين كذلك يجوز في احد الضدين ومعه يتوهم الثالث ان الاشتراك يحتاج الى قرينتين لاجل تعينه واحده ولكن في تعين
يكون المراد في احدهما احدي الحقيقتين وفي الاخرى الاخرى بخلاف المجاز فانه لا يفتقر الا الى قرينة واحدة تصرف اللفظ عن
حقيقته الى المجاز الرابع ان المجاز اغلب اكثر من الاشتراك والاكثرية دليل الاولوية فان حمل اللفظ على الاغلب اولى
الخامس الفوايد الحاصلة من المجاز اكثر من الفوايد الحاصلة من الاشتراك فان من جملة فوايد المجاز البلاغة والوجازة
والتوصل الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة ولزوم الروي في النظم والنثر وشيء من هذه لا يحصل بالاشتراك
فيكون حمل اللفظ على ما يحصل اكثر الفايدة اولى قال ى وعورض ترجيح الاشتراك باطراده الى اخره اقول ه هذه
معارضات لما ذكره اولا من الادلة المرجحة للمجاز احدها ان الاشتراك يطرد بخلاف المجاز وذلك بينا فيما تقدم ان
من علامات المجاز عدم الاطراد ولا شك ان استعمال اللفظ في معنييه مطردا اولى من استعماله غير مطرد لحصول الاضطراب
في الثاني دون الاول وثانيها ان الاشتراك يحصل معه الاشتقاق من المعنيين بخلاف المجاز ومع حصول الاشتقاق
يحصل الاتساع وهي فايدة مفقودة مع المجاز وثالثها ان الاشتراك يحصل معه التجوز فيما ناسب كل واحد من المعنيين
دون المجاز فانه قد يحصل المناسبة بين امرين وبين لفظين الحقيقي ولا يحصل المناسبة بين احد الامرين وبين كل واحد من الامرين
فيكثر المجاز في الاول دون الثاني فيكثر الفايدة ورابعها ان الاشتراك لا يفتقر الى العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ
في احد مدلوليه بخلاف المجاز وخامسها ان الاشتراك يستغني عن سبق الحقيقة بخلاف المجاز وسادسها ان
مع الاشتراك لا يقع مخالفة الظاهر بخلاف المجاز فانه اذا اريد باللفظ معناه المجازي يلزم مخالفة الظاهر وهو
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وسابعها ان الاشتراك لا يلزم منه الغلط بخلاف المجاز وذلك لان السامع للفظ
المشترك ان وجد معه دلالة على اختصاص المتكلم علم ان المراد ذلك المعنى والا فلا يلزم الجهل بخلاف المجاز فانه اذا لم يوجد
القرينة يصرفه السامع الى الحقيقة ويجوز ان يكون خطاء لاحتمال ان اريد به المعنى المجازي وقوله وما ذكرنا ابلغ فمشترك
فيهما اشارة الى المساواة بين المجاز والاشتراك في البلاغة فانها قد تحصل بهما فلا يمكن الاستدلال بها على اولوية المجاز
ثم ان المصنف بعد ما ذكر هذه المعارضات اشار الى الجواب عنها بوجه اجمالي وهو ان الحق ان المجاز اولى لكونه اغلب وهذا
لا يقابله شيء مما ذكر من المعارضات قال ى مسئلة الشرعية واقعة خلافا للقاضي الى اخره اقول ه اختلف الناس
في الاسماء الشرعية لا بمعنى انها ممكنة الوقوع او لا فان الامكان لا منازعة فيه اذ لا يستبعد ان يضع الشارع لفظا من
الفاظ اللغة او غيرها على معنى من المعاني لم يسبقه اليه ذلك الوضع انما الخلاف في الوقوع والمنازعة مفروضة فيما يستعمله

الشارع من الفاظ اللغة من معنى من المعاني لم يسبقه اهل اللغة من استعمالها فيه بل وضعها ابتداء فذهب القاضي ابو بكر
الى المنع منه وأطبقت المعتزلة والخوارج على جوازه والمعتزلة فصلوا ههنا فقالوا اسماء الافعال كالصلوة والزكوة
تسمى شرعية واسماء الذوات كالمؤمن والفاسق تسمى دينية واستدل المصنف بان القطع حاصل بعد الاستقراء
بان الصلوة مستعملة في الافعال المخصوصة والزكوة مستعملة في اخراج المال والصيام في الامساك المخصوص والحج في قصد
البيت استعمالا على سبيل الحقيقة ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الالفاظ دون غيرها مع ان اللغة
موضوعة لغير هذه الحقائق فان الصلوة في اللغة الدعاء والزكوة النمو والصوم الامساك مطلقا والحج القصد مطلقا قال
قولهم باقية والزيادات شروط الى آخره اقول هذا اشارة الى ايراد المانعين من
وقوع الاسماء الشرعية على هذا الدليل مع الجواب وتقريره ان هذه الالفاظ لم تخرج عن موضوعاتها اللغوية بل استعملت
فيها والقيود المذكورة انما هي شروط لصحة وقوع الفعل على الوجه المطلوب شرعا فان الصلوة وضعت في اللغة
للدعاء واستعملت في الشرع للدعاء ايضا لكن الدعاء مطلقا غير كاف ما لم ينضم اليه شروط هي الركوع والسجود وغير ذلك
وكذلك باقي الاسماء اجاب المصنف عن هذا بان لفظ الصلوة في الوضع اللغوي اما للدعاء او للاتباع وهذان المعنيان غير
حاصلين في صلوة الاخرس المنفرد فانه غير داع ولا متبع وتناول الفعل الصادر عنه انه صلوة بالمعنى الشرعي قال
قولهم مجاز الى آخره اقول هذا ايراد على دليل القائلين بالوقوع وهو ان يقال
استعمال الشارع لتلك الالفاظ ليس دليلا على الحقيقة فان الاستعمال قد يكون على سبيل المجاز وهو ههنا كذلك فان المجاز
هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا سواء كان المستعمل الشرع او غيره واجاب المصنف بامرين احدهما ان يقال ان عنيتم
بالمجاز المستفاد الى استعمال الشارع وانه هو المتجوز فهو المطلوب وان عنيتم به المستند الى اهل اللغة فهو ممنوع
فان اهل اللغة لم يتفهموا هذه المعاني فكيف يستعملون بازائها الالفاظ الثاني انه يمتنع كونها مجازا وذلك لانا قد بينا
ان من علامات الحقيقة التسبق الى الفهم ولا شك ان هذه الالفاظ متى اطلقت فهمت هذه المعاني الشرعية من غير احتياج
الى قرينة فهي اذن حقائق فيها قال القاضي لو كانت كذلك لفهمها المكلف الى آخره اقول هذه حجة القاضي
ابي بكر على نفي الحقيقة الشرعية وتقريرها ان يقول لو كان وضع هذه الالفاظ لمعانيها مستفادا من الشرع لوجب ان
يفهمها المكلف قبل المخاطبة بها وقت توقيف الشرع والا لكان التكليف بالفهم من دون سبقية المعرفة بالوضع تكليفا بما لا
يطاق وهو محال ولو عرف الشرع ذلك لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما ان يكون متواترا او احادا والاول
ليس بحاصل والثاني ليس بحجة والجواب ان القول لا يلزم لزوم تكليف ما لا يطاق لان ذلك انما يلزم لو قلنا انه كلفه
بالفهم قبل التفهيم لكنا لا نقول بذلك فوقت التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل هو يحصل بالقرائن المتعاقبة مرة اخرى
وبالتكرير كما اذا قال النبي عليه السلام كنت اصلي عند حضور هذا فانا نحكم حينئذ بان الصلوة موضوعة لذلك الحاصل الآن

الطفل وانما اذا قيل له هات الشيء الفلاني وكرر عليه مرارا حكم بانه اسم له قال فالوا لو كانت لكانت غير عربية
الى آخره اقول هذه حجة ثانية للقاضي وتقريرها ان يقول لو كانت هذه الالفاظ حقائق شرعية لكانت غير عربية
والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان معنى كون اللفظ عربيا هو انه وضع لما فهم منه في طريق العرب لان
اللفظ منطوق العرب والتقدير ان هذه الالفاظ لم يضعها العرب وبيان بطلان التالي ان نقول لا اشكال ان القرآن
قد اشتمل على هذه الالفاظ والقرآن عربي فهذه الالفاظ عربية والمقدمة الاولى ظاهرة وبيان صدق المقدمة الثانية
قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والى بيان الملازمة اشار المصنف بقوله لانهم لم يضعوها والى بيان بطلان
التالي اشار بقوله لانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا والثانية هي المقدمة الاستثنائية قال
واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها الى آخره اقول لما قرر حجة القاضي اخذ في ايراد الاعتراض عليها من وجوه
احدها المنع في الشرطية قوله لان معنى كون اللفظ عربيا كونه موضوعا في طريق العرب قلنا لا نسلم بل يجوز
ان يكون اللفظ قد وضعه غير العرب لمعنى لمناسبة معنى وبين ما وضعته العرب فيكون مجازا عربيا لانه لا يكون حقيقة
عربية وفرق بين نفي مطلق العربية وبين نفي الحقيقة العربية الثاني سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان التالي قوله
القرآن عربي وقد اشتمل على مثل هذه الالفاظ قلنا لا نسلم ان القرآن عربي وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا يجوز
ان يكون الضمير فيها عائدا الى السورة لا يقال القرآن اسم لمجموع السور فاطلاقه على بعضها لا يجوز وايضا فانه يكون مجازا
والاصل عدمه لانا نقول لا نسلم ان القرآن اسم للمجموع بل هو اسم للكلام الله تعالى ولو كان آية واحدة والاستعاف
يساعد عليه واذا كان اسما للكلام الله تعالى صح اطلاقه على المجموع وعلى الآحاد على سبيل الحقيقة كاطلاق الماء
على الكثير وعلى جزئه ولكن ذلك العسل بخلاف المائة والرغيف فان مثل هذه الالفاظ انما وضعت للمجموع الذي لا
يبقى ببقاء اجزائه فلا يصح اطلاقه عليها الثالث سلمنا ان القرآن اسم للمجموع لكنا نقول وجود مثل هذه الالفاظ
في القرآن لا يخرجه عن العربية كالقصيدة العربية اذا وجد فيها الفاظ غير عربية كما ان الثوب الاسود يصدق عليه
اسم الاسود وان وجد فيها شعرات بيض قال المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع العبادات الى آخره اقول
هذه اشارة الى حجة المعتزلة على ثبوت الاسماء الشرعية الدينية وتقريرها ان يقول الايمان في اللغة وضع للتصديق
ونقل في الشرع الى العبادات لان العبادات هي الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين الى قوله وذلك دين القيمة وهو اشارة الى ما سبق من العبادات وقد ثبت ان العبادات هي الدين
والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غيره لما كان
مقبولا من فاعله لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكن كل ما صدر عنه من الايمان مقبول منه فيكون هو
الاسلام فقد ظهر من ذلك ان العبادة هي الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فينتج ان العبادة هي الايمان

وهو المطلوب ر قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين استدل الى دليل ثان على ان الاسلام هو الايمان وتقريره ان
الاستثناء على ما هو الاصل اخراج ما لولاه لكان داخلا وانما يكون بهذه المثابة لو كان المستثنى من جنس المستثنى منه وقد
استثنى الله تعالى المسلمين من المؤمنين في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فيجب ان يكون الاسلام من جنس الايمان ثم ان
المصنف عارض الاستدلالين الدالين على ان الاسلام هو الايمان بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
وجه الاستدلال انه تعالى نفى ايمانهم واثبت اسلامهم فيتغايران قال وقالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمنا الى اخره
اقول هذا اشارة الى استدلال للمعتزلة على ان الايمان ليس هو التصديق وانما هو فعل العبادات وتقريره ان يقال لو لم
يكن الايمان عبارة عن فعل العبادات لكان قاطع الطريق مؤمنا والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لانه حينئذ
مصدق وبيان بطلان التالي ان قاطع الطريق يخزى والمؤمن لا يخزى اما الصغرى فلانه يدخل النار لقوله ولهم عذاب
عظيم ولكن من يدخل النار فانه يخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه واجاب المصنف عن الكبرى بوجهين الاول انها ليست عامة في كل المؤمنين وظاهر انها كذلك لانه
تعالى خصهم بالمعية والصحبة ولا يلزم من كون المؤمنين المصاحبين غير مخزيين ان يكون غيرهم بهذه الصفة الوجه الثاني ان الواو
ليست للعطف وانما هي للاستئناف قال مسألة المجاز واقع خلافا للاستاذ الى اخره اقول وقد وقع الخلاف من
الاصوليين في وقوع المجاز في اللغة فاثبته المحققون ونفاه الاستاذ ابو اسحق واحتج المحققون بان اهل اللغة
اطلقوا الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونحو ذلك والتبادر على المفهوم منه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاطلاق
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول باطل لان الاول الاشتراك والضرورة تقضي كون هذه الالفاظ حقائق فيما سوى هذه
المعاني والاشتراك على خلاف الاصل فتعين القسم الثاني لا يقال المجاز على خلاف الاصل ايضا لانا نقول انه كان على خلاف
الاصل لكنه اولى عند التعارض لما مر قال المخالف يخل بالتفاهم وهو استبعاد اقول احتج ابو اسحق على قوله بان
المجاز يخل بالتفاهم لانه اذا اطلق اللفظ يتبادر الحقيقة الى الذهن ومعلوم ان المراد المجاز فلا يكون المعنى المقصود
من اللفظ مفهوما وهو اخلال بالفهم لا يقصده الحكيم والجواب ان مع القرينة يزول هذا المفسدة ايضا فان هذا استبعاد
محض قال مسألة وهو في القرآن واقع الى اخره اقول نقل عن اهل الظاهر ان القرآن غير مشتمل على شيء من المجاز انه مكابرة
فان قوله تعالى ليس كمثله شيء موضوع لنفي مثل المثل على سبيل الحقيقة وهو غير مراد ههنا والا لزم نفي الله تعالى
واثبات مثله هكذا قيل وفيه نظر فان المراد منه نفي المثل فيكون قد اريد باللفظ غير ما وضع وهو المعنى المجازي وكذلك
قوله تعالى واسأل القرية فانه موضوع لسؤال القرية والمراد منه اهلها والمجاز هاهنا انما هو بسبب الحذف والثاني بسبب
النقصان وكذلك قوله تعالى يريد ان ينقض فان الجدار يستحيل اسناد الارادة اليه وهذا مجاز في التركيب وقوله تعالى فاعتدوا
عليه من باب المجاز ايضا لان الجزاء على الاعتداء ليس باعتداء وهو مجاز بسبب النقل وكذلك قوله تعالى سيئة مثلها وامثال هذه

كثيرة لا تحصى قال قالوا المجاز كذب لانه ينبغي فيصدق الى اخره اقول هذان دليلان استدل بهما اهل الظاهر
على نفي المجاز من القرآن مع الجواب عنهما احدهما ان المجاز كذب ولا شيء من القرآن بكذب اما الصغرى فلصدق نقيضه
كي نقول للبليد انه ليس بحمار فيكون صادقا فكان الايجاب كاذبا لاستحالة اجتماع الصدق في السلب والايجاب اما الكبرى
فظاهر والجواب ان الكذب انما يلزم لو توارد السلب والايجاب على المعنى الحقيقي اما اذا كان المراد من احدهما المعنى
الحقيقي ومن الاخر المجازي لم يلزم الكذب فان على تقدير ان يريد بالحمار البليد لا يلزم كذبه على تقدير نفي الحمار
الحقيقي عن البليد الثاني لو كان القرآن مشتملا على المجاز لكان الله تعالى متجوزا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان وجود اسم المعنى لشيء يستدعي الاشتقاق وبيان بطلان التالي ظاهر والجواب المنع من الملازمة
وما ذكره ينتقض بانواع الروائح القائمة بمحالها مع عدم الاشتقاق وايضا لو سلمنا وجوب الاشتقاق لكنا نقول
ان اسماء الله تعالى توقيفية ولا يجوز الاطلاق عليه الا مع الاذن وهو غير ثابت ههنا قال مسألة في القرآن
المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة الى اخره اقول اختلف الناس في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية فذهب ابن
عباس وعكرمة الى وقوعه ونفاه الباقون والمصنف اختار الاول واحتج عليه بامرين الاول ان القرآن قد اشتمل
على لفظ المشكاة وهي هندية وعلى لفظ استبرق وسجيل وهما فارسيتان وعلى لفظ قسطاس وهي رومية وعلى
لفظ طه وهي بالنبطية اجاب الباقون عن هذا بان هذه الالفاظ لا يلزم من كونها من غير لغات العرب ان لا يكون لغة
العرب فانه يجوز اتفاق اللغات على لفظ واحد كالصابون والتنور فانه قد قيل انهما مما اتفق فيهما جميع اللغات
فلا يجوز ان يكون الامر كذلك في هذه الالفاظ والمصنف استبعد ذلك الوجه الثاني ان النحاة اتفقوا على ان ابراهيم
واسمعيل انما لم ينصرفا للعجمة والتعريف وذلك يدل على اشتمال القرآن على كلمات غير عربية قال المخالف ما ذكر في
الشرعية الى اخره اقول هذان دليلان على عدم اشتمال القرآن على كلم غير عربية اولهما ما مضى في الحقيقة الشرعية
من انها لو كانت ثابتة لما كان القرآن كله عربيا والتالي باطل وقد تقدم الكلام في هذه الحجة فيما مضى الثاني قوله تعالى
أأعجمي وعربي نفى التنويع الموجب لسقوط اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولا ينتفي التنويع وفيه اعجمي واجاب
المصنف بالمنع من نفي التنويع اولا فان المعنى من سياق هذه الاية الكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وليس المقدر الكلام
بعضه عجمي وبعضه عربي فلا يلزم نفي التنويع ولا يندرج في الانكار لانهم كانوا يفهمون هذه الالفاظ وثانيا
بتسليم التنويع لكن لا مطلقا لكن بين اعجمي غير مفهوم وبين عربي ولا يلزم من نفي التنويع المقيد نفي مطلق التنويع
ولا يندرج ايضا في الانكار لعدمه اياه قال المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول الى اخره اقول شرط
في الاشتقاق بقاء حروف الاصول والمعنى اما بقاء المعنى فلان المراد من الاشتقاق انما هو حصول الزيادة في المعنى
واما بقاء حروف الاصول فلانها لو لم تكن باقية لم يكن ذلك اشتقاقا بل وضع لفظ جديد اللهم الا ان يمنع مانع من بقاء الحرف

لخف من الخفوف فان المانع من البقاء الساكنين اوجب حذف بعض الحروف وان كان ثابتا في الاصل فهو كانه موجود بالفعل في الفرع
واعلم ان جماعة من الادبا اشترطوا في الاشتقاق التغيير بالزيادة او بالنقصان او بهما اما في الحركة او في الحروف او في المجموع
فالاقسام خمسة عشر وعند هؤلاء مثل طلب من الطلب وغلب من الغلب وحلب من الحلب فان هذه الافعال مشتقات من هذه
المصادر مع عدم التغيير ببقاء الحركات على ما هي عليه من المصادر اجابوا عن هذا بان حركة الاعراب لما كانت غير لازمة
لتبدلها بالعوامل لم يعتد بها في البنية ولما كانت حركة البناء لازمة اعتد بها فيها اذا تقرر هذا فنقول هذه الافعال متحركة بحركة اواخر
حركة البناء ومصادرها متحركة بحركة الاعراب ومن المعلوم ان الاولى كالجزء من الكلمة لبنائها والثانية عارضة لتبدلها بغيرها فكان
التغيير حاصلا وهو من باب الزيادة ولنا في هذا نظر فانا نقول ما تعني بحركة الاعراب ان عنيت بها الحركة الشخصية من
الرفع والجر او النصب سلمنا انها غير لازمة ولكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة ونظر الاشتقاق ليس الى
حركة معينة بل الى مطلق الحركة وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم اللزوم فان قلت الاعراب طارئ على الاسم حاصل
بعد كمال حروفه من الاصول فاصله السكون وقول النحويين ان اصل الاسماء الاعراب لا البنا في هذا لان نظر النحوي في الاسم
من حيث عروض التركيب له ولا شك ان الاعراب من هذه الحيثية اصل للاسما ونظر الاشتقاق في الاسم من حيث الوضع الافرادي
قلت والفعل ايضا اصله الوقف نظرا الى الوضع على ان النحويين نصوا على ان اصل الافعال البنا وان البنا اصله الوقف
فكيف تجعل حركته العارضة البنائية اصلا يعتد بها واعلم ان الاشتقاق قد يطرد كما في اسما الفاعلين والمفعولين المشتقة
من الافعال وقد يختص ببعض الاسامي كالقارورة والدبران الماخوذين من الاستقرار والدبور وليس كل ما استقر فيه الشي او حصل
له الدبور يصدق عليه هذين الاسمان قال مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة الى اخره اقول اختلف
الناس في ان بقاء معنى المشتق منه هل هو شرط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة ام لا والمصنف بناه على القولين الاول يذكر
الثالث احتج المشترطون بامرين الاول لو كان اطلاق الضارب على من حصل منه الضرب وانقضى على سبيل الحقيقة لما صح نفيه عنه
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ما مضى من ان علامة الحقيقة كذب النفي وبيان بطلان التالي انه يصح نفيه في الحال
واذا صح نفيه في الحال صح نفيه مطلقا اما المقدمة الاولى فلانا نعلم بالضرورة انه يصدق على من انقضى الضرب منه انه ليس بضارب الان
واما صدق المقدمة الثانية فظاهر ضرورة استلزام صدق المركب صدق جزئه والمصنف اجاب عن هذا الوجه بان الضرب في
الحال اخص من مطلق الضرب والمنفي انما هو الاخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وتحرير هذا الجواب ان نقول
قولكم التالي باطل ممنوع وقولكم في بيانه انه يصح نفيه في الحال فيصدق نفيه قلنا لا نزاع في صحة نفي الحال ولكن قولكم فيصدق
نفيه ان عنيتم به انه يصدق نفيه في كل وقت حتى يصدق انه ليس بضارب في كل وقت فهو ممنوع والملازمة غير واضحة
بل هي كاذبة وان عنيتم به انه يصدق نفيه مطلقا فهو مسلم ولكن لا يلزم من نفي المطلق نفي الضرب في الماضي الوجه
الثاني قياس العكس وهو ان نقول لو صدق على من انقضى له الضرب منه انه ضارب لصدق عليه قبل وجود الضرب في الماضي

الوجه الثاني قياس العكس وهو ان نقول لو صدق على من انقضى له الضرب منه انه ضارب لصدق عليه قبل وجود الضرب منه
والمشترك بينهما هو وجود الضرب منهما في احد الوقتين اعني الماضي والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فان الذي لم
يوجد منه الضرب اصلا مع صحة وجوده منه لا يصدق عليه انه ضارب واجاب المصنف بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بالنظر
الى موضوع اللفظ وذلك لان اللفظ وضعت لمن ثبت له الضرب والذي وجد الضرب وانقضى يصدق عليه انه ثبت له الضرب
بخلاف الذي لم يوجد منه الضرب اصلا ومع قيام الفرق لا يلزم القياس قال الثاني اجمع العربية على صحة ضارب
امس الى اخره اقول هذه حجج النافين للاشتراط وهي ثلث الاولى قالوا اجمعت النحاة على صحة قولنا زيد ضارب امس
وانه اسم فاعل والجواب لم لا يجوز ان يقال هذا الصدق على سبيل المجاز كما انهم يجوزوا في مثل قولهم زيد ضارب غدا وهو
اسم فاعل واتفقوا على انه ليس بحقيقة الثانية قالوا يصدق على النايم انه عالم ومؤمن وهما غير حاصلين له في حالة النوم
والجواب ان هذا الصدق على سبيل المجاز والا لصدق على الحليم بعد كفره انه كافر لكفره المتقدم ولقائل ان يقول
الاصل عدم المجاز والتمسك بضارب في الجواب الاول غير مفيد لما بينا من وقوع الفرق بين ما كان منه بمعنى الماضي والمستقبل
والتمسك بكافر في الثاني ضعيف لانا نقول انه يصدق عليه انه كافر لكن الشرع منع من اطلاق هذا اللفظ الثالثة ان الافعال
التي لا يوجد الا في زمان كالتكلم والخبر يشتق منها اسما الفاعلين ويطلق على من يصدر عنه تلك الافعال على سبيل الحقيقة مع
استحالة بقاء تلك الافعال والجواب ان يقول الشرط هو وجود المعنى بتمامه ان امكن او وجود اخر جزء منه ان لم يمكن فان قلت
كيف يصح اطلاق الاسم حقيقة على شي ولم يوجد منه الاجزاء قلت ان العقل لم يبق على الحاجة في مثل هذه الامور
فانه قد اطلق الحال على زمان الحال وفعله حقيقة مع ان الموجود منها ليس الاجزا واحدا وايضا فانه يجب ان لا يكون وجود
ما منه الاشتقاق بتمامه شرطا فيما نحن فيه من المعاني التي لا توجد الا في زمان لانه انما يشترط البقا اذا امكن وجوده بتمامه
قال مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشي والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة الى اخره اقول اختلف الناس في جواز اطلاق
المشتق على ذات مع ان ما منه الاشتقاق قائم بغيرها فاجازه المعتزلة وقالوا ان الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره من الاجسام
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وقيام العرض لا في محل والاشاعرة منعوا من ذلك وقالوا انه تعالى متكلم بكلام قائم
بالنفس واثبتوا كلاما اخر غير الحروف والاصوات وتحقيق هذه المسئلة ذكرناه في كتاب المناهج واحتج المصنف بالاستقرا
قال قالوا ثبت قاتل وضارب الى اخره اقول هذه حجة المعتزلة على ان اسم الفاعل قد يصدق على شي والمصدر قائم بغيره
فان القاتل والضارب اشتقا من القتل والضرب وهما فعلان صدرا منه في ذات المفعول واجاب المصنف بان القتل ليس
هو الاثر الحاصل في ذات المفعول بل هو التاثير وهو حاصل في الفاعل وفيه نظر لان التاثير عندهم هو الاثر والا لزم
التسلسل قال قالوا اطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق الى اخره اقول هذه حجة ثانية للمعتزلة على
انه لا يشترط قيام ما منه الاشتقاق بما صدق عليه الاسم المشتق وتقريرها ان نقول قد اطلق الخالق على الله تعالى وهو ليس

فاعل مشتق من الخلق والخلق هو الاثر الذي هو المخلوق ليس صفة قائمة بذات الله تعالى كالعلم وذلك لان الخلق لو كان امرا
مغايرا للمخلوق لكان اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فكونه مغايرا باطل اما انه لا يجوز ان يكون قديما فلانه
نسبة بين الخالق والمخلوق والنسبة بين المنتسبين متأخرة عنهما والقديم اذا كان متأخرا عن شيء كان ذلك الشيء قديما
بالضرورة فيلزم قدم العالم واما انه لا يجوز ان يكون محدثا فلانه لو كان كذلك لكان مخلوقا ويكون نسبة الخالقية اليه مغايرة
مغايرة لنسبتها الى العالم لوجوب تغاير النسب عند تغاير المنتسب اليه واذا كانت مغايرة فان كانت قديمة لزم قدم
العالم وان كانت محدثة افتقرت الى خالقية اخرى وتسلسل واجاب المصنف بوجهين الاول ان النزاع انما وقع في جواز
الاشتقاق من فعل قائم بالغير وما ذكرتموه من الخالقية فليس محل النزاع لان الخلق ليس بفعل قائم بالغير بل هو ذات الغير
فلا يلزم مطلوبكم الذي هو جواز الاشتقاق من الفعل القائم الثاني ان الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة
حال الايجاد فلما نسب هذا التعلق الى الباري صح الاشتقاق واما اطلق الخالق على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب اطلاق
اسم الملزوم اعني الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلان المخلوق
عند جماهير المعتزلة انما هو الوجود وهو قائم بالذات الموجودة وليس الفاعل فاعلا في الذوات وعند اخرين منهم ان الفاعل
انما تعلق في جعل الذات موجودة وليس في الذات ولا في الوجود واما الثاني فلان ذلك التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين
المخلوق والقدرة والنسبة متأخرة فهو حادث وعرض قائم بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحادث به وهو عرض فهو اذن
قائم بالغير وفي هذا بحث قال مسألة الاسود ونحوه من المشتق الى اخره اقول المشتقات ليس فيها اشعار بخصوصية
الذوات التي يصدق عليها المشتق الاسود ليس الا شيء فيه السواد من غير دلالة على كون ذلك الشيء جسما او عرضا
والدليل عليه ان قولنا الاسود جسم صادق ومفيد ولو كان من الاسود معناه جسم اسود لكان تكريرا ولو كان غيره لكان نقضا
قال لا تثبت اللغة قياسا الى اخره اقول الثابت باللغة اما ان يكون لفظا واما ان يكون حكما من احكامه والثاني
كرفع الفاعل ونصب المفعول وهذا مما يجوز القياس فيه لان اهل اللغة نصوا على جواز القياس فيه والاول لا يخلو اما ان يكون
صفة واما ان يكون علما واما ان يكون اسم جنس والاولان اتفقوا على امتناع القياس فيهما اما في الصفة فلان
اسماءها وضعت للفرق بينها كالعالم والقادر فهي واجبة الاطراد نظرا الى تحقق معنى الاسم فان مسمى العالم من قام به العلم
وهو باق في كل من قام به العلم فكان ذلك الاطلاق ثابتا بالوضع واما اسماء الاعلام فلانها موضوعة لمعان موجبة لها والقياس
لا بد فيه من جامع يكون معنى موجبا للوضع والثالث وهو ان يكون اللفظ اسم جنس فهو اللفظ الموضوع للماهية بقيد
الوحدة كرجل وخمر فلا يخلو اما ان يكون معناه مقارنا لمعنى يستلزمه وجودا وعدما ويكون صالحا للعلية في الوضع
او لا يكون والثاني كالرجل وليس من النزاع واتفقا فيه بل هو خارج القسم ثم الاول وهو كاسم الخمر فانه يطلق على النبيذ وهو معنى
مسكوت عنه اي لم يضعه اللغوي اي قالوا بتسمية معنى الخمر المعتبر لاجل معنى يستلزمه وجودا وعدما وهو التخمير كذلك

اطلق السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الحي في الاخذ خفية واطلق اللائط لمشاركته للزاني
في ايلاج الفرج في الفرج المحرم ومثل هذا اثبته القاضي ابو بكر وابن سريج من الاشعرية وجماعة من الفقهاء واهل
الادب ونفاه جماهير الحنفية وجماعة من اهل الادب واليه مال المصنف قال لنا اثبات اللغة بالمحتمل اقول
تقريره ان يقول لا يخلو اما ان يكون اهل اللغة نصوا على وضع الخمر للمسكر او للعصير المخمر من العنب لا غير او لا ينقل
شيء من الامرين وعلى التقدير الاول يكون التعدية مستفادة من اللغة لا من القياس وعلى التقدير الثاني يكون المتعدي للفظ
الخمر الى النبيذ خارجا عن قانون اللغة وعلى التقدير الثالث يحتمل ان يكون الوصف الجامع دليلا على التعدية ويحتمل
ان لا يكون ومع الاحتمال يمتنع التعدية قال قالوا دار الاسم معه وجودا وعدما الى اخره اقول احتج المثبتون
بالدوران وهو ان الوصف وهو الاسكار دار مع الاسم وهو لفظ الخمر وجودا وعدما اما وجودا ففي صورة الخمر واما
عدما ففي صورة السما مثلا ودوران الشيء مع الوصف دليل على العلية وكذلك الحال في لفظة السرقة فانها دارت
مع الاخذ خفية وجودا وعدما اما وجودا ففي اخذ مال الحي واما عدما ففي الطرار وكذلك لفظة الزنى دار مع الايلاج
المحرم وجودا في صورة النكاح في القبل وعدما في كثير من الصور والجواب ان دلالة الدوران ضعيفة ومع تسليمها فلو
اللفظ دار مع المختص وجودا وعدما اما وجودا ففي تلك الصورة واما عدما فظاهر ولفظة السرقة دارت مع اخذ مال
الحي خفية اما وجودا ففي تلك الصورة واما عدما فظاهر ولفظة الزنى دارت مع الايلاج في القبل المحرم وجودا في تلك
الصورة وعدما فظاهر واذا لم تنتف الاحتمالات وجودا او عدما لا يمكن ان يكون ما ذكرتم مدارا قال قالوا ثبت
شرعا والمعنى واحد الى اخره اقول هذه حجة ثانية للمثبتين وهو انهم قالوا ثبت العمل بالقياس في الشرع لما اتى وهو
عام في كل قياس في معناه واحد وهو جامع فرع على اصل المعنى مشترك بينهما فيجب العمل بالقياس هاهنا لانه افراد
الدليل على جوازه والجواب ان الاجماع قد دل على الحاق الفرع بالاصل عند ظن الاشتراك في علة الحكم بخلاف
هذا فلولا الاجماع لما ثبت ذلك وهو مفقود هاهنا واعلم ان مذهب الشافعي وجوب الحد هاهنا وقطع النباش وحد
شارب النبيذ فتوهم قوم ان الشافعي انما صار الى ذلك لاجل القياس في اللغة وهو ان الدليل قد دل على ان
شارب الخمر يحد وان السارق يقطع ولم يدل على ان شارب النبيذ يحد وعلى ان النباش يقطع وانما صار الى ذلك لان
النبيذ يسمى خمرا والنباش يسمى سارقا فقد ذكر المصنف ان مذهب الشافعي محملا وهو ان الحكم انما ثبت في النبيذ لعموم اسم
لانه قد نقل عن النبي صلعم انه قال من التمر خمرا فتسمية النبيذ خمرا لكون بالتوقيف لا بالقياس واثبت القطع في النباش
لا لانه سارق بل بالقياس عليه والمشترك بينهما المفسدة الحاصلة بينهما المناسبة للحد المعتبرة شرعا قال الحروف
معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية الى اخره اقول الحروف لا تدل على معانيها الموضوعة لها الا مع انضمام لفظ اخر
اليها فان قولنا زيد في غير مفيد فان قولك زيد في الدار وكذلك من والى لا يفيدان ابتداء والنهاية ما لم ينضم اليهما

لفظ آخر فان الابتداء والانتهاء فانهما يدلان على معنييهما من غير افتقار الى ضميمة قال وأما نحو ذو وفوق وتحت

الى آخره اقول انه ربما يتوهم متوهم انتقاض الخاصية المذكورة للحرف بهذه الاسماء فان ذو لا يفيد فائدته ما لم

ينضم الى غيره من القرائن وكذلك لفظة تحت لا يتم لها من ضميمة ولفظة فوق وما شابه هذه الالفاظ ما لم ينضم

الدلالة على النسبة اشار المصنف الى وجه الخلاص عن هذا الوهم وذلك لان هذه الالفاظ في اصل وضعها انما كانت

لمعان قائمة بنفسها لا تفتقر في الدلالة على تلك المعاني الى غيرها لكنها بالنظر الى غاياتها المتضمنة للدلالة على النسب

افتقرت الى القرائن فان لفظة ذو وضعت في الاصل لما وضعت له لفظ صاحب لكن لما كان الغرض من وضعها انما هو التوصل

الى وصف الاسماء باسماء الاجناس وجب قرانها باسم جنس ليتم بذلك غايتها لا دلالتها وكذلك لفظة فوق وضعت لمكان

عال وان لم يتصل بها الى خصوصية العلو من ان التسطح وكذلك ما شابه هذه الالفاظ قال مسئلة الواو للجمع

مطلقا الى آخره اقول اختلف الناس في الواو فقال المحققون لمطلق الجمع لا تفيد الترتيب والمعية قال ابو علي الفارسي

اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها تفيد

الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه كقوله تعالى اركعوا واسجدوا وممن نقل عن بعض اصحاب الشافعي مطلقا والدليل

على انها لمطلق الجمع النقل عن ائمة اللغة قال واستدل لو كان للترتيب لتناقض الى آخره اقول هذه اشارة

الى ادلة القائلين انها تفيد الجمع من غير ترتيب والمصنف ستضعفها الوجه الاول لو كانت الواو تفيد الترتيب

لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة

واحدة الثاني انها لو كانت للترتيب لما صدق قولنا تقاتل زيد وعمرو فان التقاتل انما يصدق بفعلين دفعة واحدة

الثالث انها لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكريرا وجاء زيد وعمرو قبله تناقضا والجواب جاز ان يكون

هذه قرائن دالة على التجوز والكلام في الحقيقة قال اركعوا واسجدوا الى آخره اقول هذه حجج القائلين بانها

للترتيب مع وجه ضعفها الاول انها افادت الترتيب في قوله اركعوا واسجدوا بدليل انه لا يجوز تقديم السجود على الركوع

فتعين عدم دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان مراده انما دلت على ايجابهما جميعا لا على الترتيب والترتيب انما

استفيد من خارج الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة للنبي عليه السلام بما نبدأ ثم قال

ابدأوا بما بدأ الله به وذلك يدل على انها للترتيب اذ لو لم تفد لم يكن احدهما مبتدا والجواب ان هذه الحجة تنقلب

عليكم لانها لو افادت الترتيب لما احتاجوا الى السؤال عن البداءة الثالث ان واحدا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله بئس خطيب القوم انت قل ومن

عصى الله ورسوله فقد غوى ولو لم تكن للترتيب لم يكن فرق بين ما امر به صلى الله عليه وسلم وبين ما نهاه عنه والجواب

لا نسلم ان النهي انما هو لحصول الترتيب بدليل ان معصية الله ومعصية رسوله لا ترتيب بينهما بل كل منهما مستلزم للآخر

بل النهي انما كان لترك ذكر اسم الله تعالى بالتفصيل ولا شك ان الجمع بالذكر انسب بالتعظيم الرابعة قالوا لو قال لغير المدخول

بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق طلقة واحدة لا غير ولو قال لها انت طالق ثلاثا فانها تطلق ثلاثا ولو

كانت الواو للجمع من غير ترتيب لما افترق في الصورتين والجواب المنع من عدم وقوع الثلث وقد ذهب اليه جماعة منهم

احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وفي بعض اقوال الشافعي وهو الصحيح عند المصنف ثم انه

تارة نقل عن مالك من ان الواو عنده لثم وثم للترتيب فكل الواو فانه انما جعلها بمعنى لثم في المدخول

بها بمعنى انها تقع بها الطلقات الثلث ولا تقبل نيته في ارادة التاكيد كما تقبل في ثم هذا على هذه الرواية اعني بتشديد

الواو وبناء الفعل للمفعول ويروى بتخفيف الواو وبناء الفعل للفاعل ومعناه على هذه الرواية انه تقع الثلث

في المدخول بها في حال عدم نية التاكيد فيكون قوله ولا ينوي في التاكيد حالا وهذه الرواية اولى بوقوع الاتفاق

على قبول نية التاكيد واما من يمنع من وقوع الطلقات الثلث مع ان الواو عنده للترتيب عند فوجه

الجواب عنه ان تقول ان قوله انت طالق ثلثا كلام واحد لان الثلث وقعت تفسيرا للاول والكلام انما يتم باخره

بخلاف العطف فان الطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول فيكون الاول قد وقع تاما وحصلت به البينونة فلا

يلحق به الطلاق الثاني البحث الثالث في ابتداء الوضع قال ابتداء الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة

طبيعية الى آخره اقول افادة اللفظ للمعنى اما ان يكون لذات اللفظ او لا لذاته اما الاول فهو مذهب عباد بن سليمان

وقد اطبق المحققون على ابطاله بانا نعلم قطعا انه كما وضع لفظ الاسود لهذه الهيئة المخصوصة فقد كان يصح وضعه

للهيئة المحسوسة من الابيض وكذلك قد كان يصح وضعها للعدم السواد ولا يكون بين الشيء وبين النقيض علاقة

طبيعية ودليل الصحة الوقوع بدليل انهم قد اتفقوا على ان لفظة القرء وضعت للحيض والطهر معا وهما متنافيان

والجون وضع للسواد والبياض وهما ضدان واستدل عباد على مذهبه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى

الموضوع له لكانت نسبة ذلك المعنى الى ذلك اللفظ كنسبته الى غيره فتخصيص وضع اللفظ له دون ما عداه من المعاني

وما عدا اللفظ من الالفاظ يكون ترجيحا من غير مرجح والجواب المخصص هو ارادة الواضع المختار الذي يرجح

بارادته احد الطرفين من غير مرجح هذا ان قلنا بالتوقيف وان قلنا بالاصطلاح فكذلك او يكون المخصص هو

سبق المعنى دون غيره حال خطور اللفظ المعين قال مسئلة قال الاشعري علمها الله تعالى بالوحي او بخلق الاصوات

الى آخره اقول لما ابطل مذهب عباد شرع في تفصيل اقوال الاصوليين وتحقيقه ان نقول افادة اللفظ للمعنى

اما ان يكون بالتوقيف او بالوضع او بهما او بالتوقف والاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واصحابه فانهم قالوا ان

الله تعالى اوحى الى بعض الانبياء بالاسماء او خلق اصواتا في بعض الاجسام او خلق علما ضروريا في البعض بافادة

اللفظ لمعناه والثاني مذهب ابي هاشم واصحابه فانهم قالوا ان دلالة هذه الالفاظ انما حصلت بالوضع من اصل

او من جماعة وقع منهم الاصطلاح عليها ثم ان غيرهم عرفوا وضع اللفظ للمعنى بواسطة الاشارات والقراين كما في حق الاطفال والثالث ينقسم الى قسمين الاول ان يكون التوقيف سابقا على الوضع وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق وغيره والثاني ان يكون الوضع هو السابق وقد ذهب اليه جماعة من الاصوليين والرابع مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين قال ثم الظاهر قول الاشعري الى اخره اقول هذه اشارة الى استدلال الاشعري مع ما يرد عليه والجواب عنه وتقريره ان الله تعالى ذكر ان الاسما توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسما فوجب ان يكون الحروف كذلك لانه لا قايل بالفرق ولان الاسم انما سمي بذلك لكونه علامة على المسمى والافعال والحروف كذلك فهي اسما ايضا واعترضوا عليه بان قالوا المقصود من التعليم يحتمل ان يكون الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه ما لاجله قدر على الوضع سلمنا ان المقصود ليس هو ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه علمه ايا ها بمعنى انه عرفه ما اصطلح عليه غيره ممن سبق والجواب ان هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قالوا المراد انما هو تعليم الحقايق لا الاسما بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملايكة ولو كان المراد الاسما لقال ثم عرضها والجواب ليس المقصود هو الحقايق بل الاسما بدليل قوله انبئوني باسماء هولاء فانه يدل على ان التعليم انما كان للاسما اذ القصد انما هو تعجيزهم والضمير في قوله عرضهم للمسميات لا منافاة في ذلك قال واستدل بقوله واختلاف السنتكم الى اخره اقول هذه اشارة الى دليل على ان اللغات توقيفية وهو مذهب المصنف الا انه استضعف هذا الدليل ومن عادته انه اذا استضعف دليلا على ما يذهب اليه يصدره بقوله واستدل وتقريره ان يقول الله تعالى قال ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد منه الحقيقة لاتفاق الالسنة الجمانية فاذا المراد هو اللغات الحاصلة من الالسنة استعمالا للسبب في المسبب وهو من احسن وجوه المجاز وبعبير التقدير يكون من اياته توقيف لغاتكم المختلفة اي تعليمها واذا كانت الالفاظ مستندة الى الله تعالى بطل الاصطلاح ووجه ضعفه ان يقول التوقيف والاقدار مستويان في كون كل واحد منهما ايه فيجوز ان يكون المراد من اياته الاقدار على وضع لغاتكم المختلفة وليس احدهما اولى من الاخر فلا يجوز الحمل على احدهما الا لدليل قال البهشمية وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الى اخره اقول استدل ابو هاشم على ان اللغات اصطلاحية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبوقية الرسالة باللغات فلو كانت توقيفية لزم الدور والجواب ان الدور ممتنع على تقدير ان يكون الله تعالى علمها ادم عليه السلام ثم انه علم الله علمها غيره ولان الاية دلت على سبوقية البعثة الى القوم باللغة وادم لم يكن له قوم ابتدا واعلم ان بعض الناس اجابوا عن هذا ايضا بان التوقيف لا ينحصر فيما اتى به الرسول بل قد يكون بخلق اصوات في الجمادات او يخلق علم ضروري فينا وعلى هذا التقدير يندفع الدور والمصنف استبعد هذا بانه خلاف العادة قال الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم الدور الى اخره اقول استدل الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفا بان الاصطلاح على ان اللفظ موضوع لمعنى من المعاني مسبوق بالفاظ الدالة على معرفة الاصطلاح فتلك

الالفاظ ان استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف فهو المطلوب واجاب المصنف بان معرفة الاصطلاح يحصل بالقراين كما في حق الاطفال البحث الرابع قال طريق معرفتها التواتر الى اخره اقول هذا اخر الابحاث الاربعة وهو البحث عن معرفة طرق اللغات وهي ينقسم الى ما يعلم بالضرورة وضعه للمعاني والى ما لا يكون كذلك والاول انما يحصل بالتواتر اذ سائر ما عداه من الطرق لا يفيد حاصل ههنا وذلك كالسما والارض والحر والبرد والماء والنار وغير ذلك من الالفاظ المتداولة بين الناس كافة والثاني انما يحصل بالعقل الذي لا يبلغ حد التواتر وهو الاحاد كالالفاظ التي ليست مشهورة عند الناس كافة قال الاحكام الحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح الى اخره اقول اختلف الناس في التحسين والتقبيح فذهب الاشعرية الى ان الافعال لا تتصف بحسن ولا قبح لذواتها وان العقل لا يقتضي الحسن والقبح من احكام الله تعالى وان اسم الحسن والقبح يطلق على ثلاثة امور اضافية احدها اطلاق الحسن على ما يوافق الغرض والقبيح على ما يخالفه وليس ذلك ذاتيا للفعل لتبدله بتبدل الاغراض وثانيها اطلاق الحسن على ما امرنا الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على ما امرنا الشارع بالذم عليه وثالثها اطلاق الحسن على ما لا حرج فيه والقبيح على ما فيه حرج والحسن بالمعنى الثالث اعم منه بالمعنى الثاني لدخول المباح فيه وعدم دخوله في الثاني واعلم ان الحسن بالاعتبار الاول غير صادق في حق الله تعالى عندهم لان افعاله غير معللة بالاغراض ويصدق عليها بالاعتبارين الاخيرين واما افعالنا فانه يصدق عليها الحسن والقبح بالاعتبارات الثلثة وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة والخوارج والثنوية وغيرهم ان الافعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما يدرك بالعقل اما بالضرورة كحسن رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم وكفران النعمة واما بالنظر والاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يدرك بالشرع كحسن الصلوة وقبح الزنى وليس الشارع هو الموجب للتحسين والتقبيح بل كاشف وموضح ثم اختلفوا فذهب اوايل المعتزلة الى ان الحسن والقبح عرضا مختصين بصفة موجبة للحسن والقبح وذهب اخرون الى ان اختصاص بعض الافعال بالحسن وبعضها بالقبح انما هو بصفات زايدة عليها وقال قوم انها مختصة بصفة في القبح دون الحسن وذهبت الجبايية الى ان سبب الاختصاص هو الوجوه والاعتبارات كما ان لطم اليتيم فان اللطمة ان كانت باعتبار التاديب فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة قال لنا لو كان لما اختلف الى اخره اقول يعني من الوجه الاول انا نقول لو كان الكذب قبيحا لذاته لوجب وجود القبح كلما وجد الكذب والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلل الذاتية يستحيل تخلف معلولاتها عنها والا لما كانت العلل عللا لها فان قلت ان العلل الذاتية قد يتخلف معلولاتها عنها عند وجود الموانع قلت في العلل التامة لا بد من الماهية مع انتفا المانع وليس الكلام فيه وبيان بطلان التالي ان الكذب قد يستحسن عند اشتماله على مصلحة كتخليص نبي

واما الوجه الثاني فتقريره ان الكذب لو كان قبيحًا لذاته والصدق حسنا لذاته لكان قول القائل
لاكذبن غدا مشتملا على القبح والحسن الذاتيين لانه ان صدق فيه لزم منه ايجاد القبح والفعل المستلزم
للقبح يكون قبيحا فالصدق اذن قبيح وان لم يصدق فيه لزم منه ايجاد القبح ايضا فعلى التقديرين يلزم منه
حصول القبح وذلك يلزم منه اجتماع الحسن والقبح فيه وللمعتزلة ان يقولوا اما الاول فما سبق لان تخليص النبي
صلى الله عليه وسلم لا يحصل الا بحصول الكذب وذلك بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد الى معنى او مع قصد الى
لكن مع التعريض ولو فرض انه لا يحصل الا مع الكذب فلا نسلم ان الكذب حسن هنا وكون التخليص حسنا لا يستلزم حسن الكذب
المؤدي اليه واما الثاني فالجواب عنه ان الافعال القبيحة او الحسنة قد يتبعها افعال منافية لها ولا يلزم من حسن
تلك الافعال او قبحها حسن ما يتبعها وقبحه فهذا الخبر من حيث انه اشتمل على القبح يكون قبيحا ومطلق الصدق حسن
فكون الصدق المشتمل عليه هذا الخبر حسنا ايضا ولا يلزم من قبح الكذب المصاحب له قبحه وبالجملة فلهم ان يقولوا انما
نحكم بالحسن والقبح في الافعال الخالية عن المعارض اما مع وجود المعارض فلا قال واستدل لو كان ذاتيا لزم
قيام المعنى بالمعنى الى اخره اقول هذا دليل بعض الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين للفعل وبيانه
ضعيف وتقريره ان نقول لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان حسن الفعل زائد على الفعل لانه لو كان نفس الفعل لزم من تعقل الفعل تعقله والتالي باطل فانا قد نعقل افعالا
كثيرة مع الجهل والغفلة عن حسنها وقبحها فالمقدم مثله واذا ثبت ان الحسن زائد على الفعل فنقول انه وجودي لانه
نقيض لا حسن وهو امر سلبي لانه لو كان ثبوتيا ... موجود او هو باطل وان
كان من المعدومات لو وصف بانها امر غير حسنة واذا كان امرا سلبيا وجب ان يكون نقيضه ثبوتيا وايضا لو كان الحسن
سلبيا لم يكن ذاتيا غير مستند الى ذات الفعل لان المعدومات ليست ثابتة وما ليس بثابت استحال استناده الى علة
وذلك ينافي مذهبهم واذا ثبت انه موجود وهو وصف الفعل لزم قيام العرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل لان علم
انه لا يمكن حمل ... ولم يكن ذاتيا على انه لم يكن جزءا من الفعل وليس دليلا اخر على ان الحسن ثبوتي الا ان هذا اخرج
... فما هي ان الحسن زائد على الفعل واذا كان زائدا لم يكن ذاتيا واما بيان بطلان التالي فلان معنى قيام
الشيء بالشيء هو حصوله في الحيز تبعا لحصول ما هو عليه فيه فالعرض الحال في العرض حاصل في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه
فكان بالحقيقة قائما بالجوهر لا بالعرض واعترض المصنف بان الدليل الدال على وجود الحسن يمكن اجراؤه في الامكان
فنقول انه ثبوتي لانه نقيض اللاامكان العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالامكان ثبوتي ويلزم منه التسلسل او وجوب
الممكن وايضا الاستدلال بصورة ... على الوجود ... لانا نعلم ان لا حسن عدمي اذ اعلمنا انه نقيض الحسن وان الحسن
امر وجودي وان نقيض الوجودي سلبي فلو اخذنا نستدل على ان الحسن وجودي بان نقيضه عدمي لزم الدور وهذا لانه
ممكن

ان يكون الحسن ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستدلال بصورة السلب
قال واستدل على الجبر ... الى اخره اقول هذا استدلال ثان على ان الحسن والقبح ليسا
ذاتيين وتقريره ان نقول ان افعال العباد غير اختيارية فلا تكون حسنة ولا قبيحة والكبرى متفق عليها
وبيان الصغرى ان الفعل اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا لزم الجبر فلا يكون مختارا وهو المطلوب
وان كان جائزا فاما ان يفتقر الى مرجح في ترجيح احد طرفيه على الاخر او لا يفتقر فان كان الاول فمع ذلك المرجح
اما ان يكون الفعل واجبا او جائزا ويعود التقسيم الى ان ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر وان لم يفتقر كان
صدور الفعل ممكنا دائما مع انه يقع في وقت دون وقت لا لمرجح فيكون وقوعه في الوقت على سبيل الاتفاق لا على سبيل
الوجوب والفعل الاتفاقي لا يصدر عن الاختيار والجواب ان هذا الاستدلال على ما علم بطلانه بالضرورة وذلك انا نعلم
قطعا الفرق بين الافعال الضرورية والاختيارية فان حركة الحجر الى اسفل ليست متساوية لحركة الحيوان عند ارادته
الارادي الى جهة من الجهات ومستند هذا الفرق الضروري وليس سلمنا سلامته عن هذا لكنه منقوض بالباري
تع فان هذا التقسيم وارد فيه وذلك لان صدور الفعل عنه اما ان يكون واجبا او جائزا ويعود التقسيم مع انه باطل
والا لزم القدم وليس سلمنا ذلك لكنه كان هذا الدليل ... من وصف الفعل بالحسن والقبح فانه يمنع من وصفه بالحسن
والقبح الشرعي مع انه باطل بالاجماع ثم ان المصنف بعد ان ذكر هذه المناقضات ذكر التحقيق في الجواب عن
هذه الشبهة وهو ان فعل العبد يترجح على تركه بالاختيار فان قلت التقسيم وارد لان مع الاختيار ان وجب
الفعل لزم الجبر والا لزم الاتفاق قلت وله جوابان احدهما قوله ان الفعل مع الاختيار يكون واجبا ولا يلزم من
وجوبه الجبر اذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا
الوجوب السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الاول والثاني ان المختار يرجح احد طرفيه المقدور
لا لمرجح وتحقيق هذا ذكرناه في كتاب المطامح في علم الكلام اذ هو الموضع المختص به قال وعلى الجبائية
لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب الى اخره اقول هذان وجهان يرد بهما المصنف قول ابي علي وابنه ابي هاشم
من كون الفعل حسنا او قبيحا لجهات واعتبارات الاول ان الفعل لو كان حسنا او قبيحا لغير الامر والنهي
الذي هو عبارة عن الطلب لم يكن تعلق الطلب بنفس الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل اذا
كان حسنه مستندا الى وجه واعتبار كان متوقفا في حسنه على ذلك الوجه والاعتبار الزائد على ذات الفعل والباري
تعالى انما امر بالفعل لاجل الحسن فيكون الطلب متوقفا على ذلك الوجه الذي باعتباره يكون الفعل حسنا
وبيان بطلان التالي استحالة المفروض فانا نفرض الكلام في فعل تعلق الطلب به وان تعلق الطلب بالمطلوب
تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب الثاني ان الافعال لو كانت حسنة او قبيحة لذواتها او لصفات

لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل الحسن راجح على القبيح
فلو حكم الله تعالى علينا بالقبيح لكان آمرا بالفعل المرجوح وهو خلاف الحكمة وخلاف المعقول يعني الامر
بالآخر وهو الحسن واذا كان تعالى لا يأمر بطرف الحسن واجبا ولا يفعله بطرف القبيح ممتنعا لزم نفي الاختيار
وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا ولئن سلمنا لو كان الحسن لغيره الطلب لما تعلق الطلب بنفس الفعل
إن عنيتم انه لا يكون امرا بالفعل من حيث هو هو فهو مسلم ولو قلتم انه محال فهو كلام انه على خلاف المفروض من نوع
والتعلق العقلي قد يتوقف على شرط وان عنيتم به انه لا يكون امرا بالفعل من حيث انه مشتمل على ذلك النوع من
المصلحة فهو ممنوع واما الثاني فلان حسن الفعل وقبحه لا يؤثران في الاختيار وكون الحسن واجب الاختيار نظرا الى الحكمة
ولا يلزم منه ان يكون واجبا مطلقا والوجه الثاني انما يرد على قدماء المعتزلة لا على ابي علي وابي هاشم القائلين بالوجوه
قال ومن السمع وما كنا معذبين الى اخره اقول هذا استدلال على نفي الحسن والقبح العقلي من جهة السمع
ووجهه ان الله تعالى نفى التعذيب الا بعد بعثة الرسل فلو كان الفعل حسنا او قبيحا بالعقل للزم وقوع التعذيب وان
لم يوجد الرسل لان مذهبهم ان الحسن هو الذي يستحق فاعله المدح والثواب والقبيح هو الذي يستحق فاعله الذم والعقاب
وذلك يستلزم خلاف الآية والمعتزلة اعتذروا عن هذا بوجهين الاول يجوز ان يكون المقصود من الرسل هو العقل
الثاني يجوز ان يكون المقصود وما كنا معذبين بالاوامر الشرعية حتى نبعث رسولا يوقفنا على ادلتها قال قالوا
حسن الصدق النافع الى اخره اقول هذان دليلان للمعتزلة على ان الحسن والقبح عقليان الاول ان العقل حكم
بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار من غير نظر الى شرع فان البراهمة المنكرين للشرائع يعترفون بها واجاب
المصنف بالمنع بل انما الحاكم بالحسن والقبح بما ذكر من العرف والشرع والمعتزلة قالوا لو فرضنا انفسنا خالية عن جهات
الشرع وعن الامور العادية لعقلنا بالحسن في رد الوديعة والقبح في الظلم وعن ذلك الثاني ان الانسان لو خير
بين الصدق والكذب مع تساويهما في جميع المصالح المطلوبة لاختار الصدق وهذا ضروري وانما اختاره لانه حسن في
العقل واجاب المصنف بان هذا الفرض مستحيل الوقوع فلذلك استبعد منع اختيار الصدق وهذا لان المحال
جاز ان يستلزم المحال وايضا لو سلم هذا في حقنا يلزم مثله في حق الله تعالى فلما نقطع بانه لا قبح من الله تعالى
تمكين الظالم من الظلم ويقبح منا ذلك واذا جاز ان يكون في افعال الله تعالى ما هو حسن ويكون قبيحا لو فعلناه بطل
القياس واعلم ان المنع من امكان هذا الفرض يجري مجرى المكابرة فانا نفرضه في بعض خبره الشيطان في الصدق
والكذب مع تحصيل المصلحة معهما واما الفرق بين فعلنا وفعله في تمكين الظالم وكون احدهما حسنا والآخر ممكنا
فموقوف على ... يقول انما حسن من الله تعالى ذلك لانه مكلف فلو منعه من الظلم فهو ابطال التكليف بخلاف
العبد قال لو كان شرعيا لزم افحام الرسل الى اخره اقول هذا استدلال آخر على ان الوجوب

لا يثبت بالشرع وتقريره لو لم يثبت الوجوب الا بالشرع لزم افحام الانبياء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتى الى الانسان وقال له اتبعني فيقول لا اتبعك حتى انظر في معجزتك ولا
انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب النظر الا بقولك فيسقط النبي محجوجا او يقول لا يجب علي النظر
حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر فيلزم الافحام وبيان بطلان التالي ظاهر واجاب المصنف عن هذا
بالمعارضة والحل اما المعارضة فهي ان يقول عندكم وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه ليس بضروري بل هو نظري
فللمدعو ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب النظر الا اذا نظرت فيلزم الافحام واما
الحل فنقول لا نسلم ان النظر يتوقف على وجوبه فانه قد يحصل النظر من لم يعرف وجوبه ولو سلم توقفه عليه لكن
لا نسلم انه يتوقف على معرفة وجوبه بل يتوقف على وجوبه في نفس الامر وهو مستفاد من الشرع سواء نظر او لم ينظر ثبت
او لم يثبت وذلك بان يقول متى ظهرت المعجزة وكان صدق النبي ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر فقد استقر
الشرع وبقي المدعو مفرطا في حق نفسه وللمعتزلة ان يقولوا اما المعارضة فالجواب عنها ان النظر وان كان واجبا بالنظر
لكن الامور النظرية منها ما هي واضحة جلية للكل وهي التي تسمى نظرية القياس ومنها ما هي خفية تحتاج الى تعب
وكسب ووجوب النظر من قبيل القسم الاول فان النظر يحصل به دفع الضرر وما يحصل به دفع الضرر فهو واجب
وهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة انسياق طبيعي وهو واضح جلي للكل فهو يجري مجرى الفطريات
ولهذا عد من اوائل ما كان من هذا القبيل من النظريات في المباحث واما الحل فقولكم ان النظر لا يتوقف على وجوبه مسلم
ممنوع ان وجوب النظر من الانسان يتوقف على وجوده بل للمكلف ان يمتنع من النظر الا بعد معرفة الوجوب واما في حكم
الشرع يثبت بظهور المعجزة سواء حصل النظر او لا فضعيف لان امكان صدق النبي صلى الله عليه وسلم لا يوجب ايجاب
اتباعه بل انما يجب على المكلف اتباع من علم صدقه وبعد الجحد قال قالوا لو كان ذلك لجاز اظهار المعجزة من
الكاذب الى اخره اقول هذا دليل المعتزلة على ان الحسن مستفاد من العقل وذلك لانه لو لم يكن القبح والحسن
ذاتيين لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لانتفاء قبحه ولجاز الحكم بجواز الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع بصدقه
ولجاز للعالم ان يصدر عنه انواع النقائص السلبية وهي والتوالي باطلة فالمقدم باطل والشرطية ظاهرة وبيان
بطلان التوالي انه لا يبقى امكان الفرق بين النبي الصادق والكاذب على تقدير الملازمة الاولى ويرتفع الوثوق
بالوعد والوعيد على تقدير الملازمة الثانية ولزم خرق الاجماع على تقدير الملازمة الثالثة واجاب المصنف
عن الاول بان الحكم بالامتناع ليس لان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح لذاته بل الحكم بالامتناع قد يكون مدركا آخر
سوى العلم بالقبح وذلك لانا نعلم ان الصدق عند اظهار المعجزة على سبيل العادة وان جوزنا ظهورها على يد الكاذب
وعن الثانية والثالثة انا نلتزم لعدم القبح ان اريد به التحريم الشرعي قال مسلمان على التنزيل بشكر المنعم
ليس بواجب

عقلا الى آخره اقول هاتان مسئلتان يبحث عنهما الاشاعرة على تقدير تسليم اصل المعتزلة وهو ان الحسن والقبح عقليان ولهذا قال المصنف على سبيل التنزيل اي على تقدير ان لا اصل المذكور فانه لولا ذلك لسقط البحث عنهما المسئلة الاولى ان المنعم لا يجب شكره عقلا بالوجهين والدليل عليه انه لو وجب عليه لوجب اما لفائدة او لا لفائدة والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان القسم الثاني انه يكون الوجوب عبثا وبيان بطلان الاول ان الفائدة لابد للوجوب لها ان يكون راجعة لله تعالى وهو باطل لاستغنائه عن الفوائد والا ان يكون راجعة الى العبد وهو باطل لان تلك الفائدة اما عاجلية او آجلية والاول باطل لان الشكر في الدنيا تعجيل للمشقة للفاعل ولا حظ للنفس فيه والثاني باطل لان الثواب الاخروي لا مجال للعقل فيه وللمعتزلة ان يقولوا لا نجوز ان يكون الشكر لا لفائدة قوله لا يكون عبثا فانا لا نسلم فانه يجوز ان يكون واجبا لكونه شكرا والافعال المستندة الى غيرها لذواتها لا يلزم ان تكون عبثا اذ لم يشتغل على شيء من الفوائد فيه سلمنا لا نجوز ان يكون لفائدة من يحصل الثواب في الآخرة قوله لا مجال للعقل فيه لا نسلم واعلم ان هذا المنع انما يظهر عند بيان ان الثواب والعقاب هل هو عقلي ام سمعي والبحث فيه ذكرناه في كتاب المناهج قال وفيه الفائدة الامن من احتمال العقاب الى آخره اقول هذا جواب المعتزلة عما اوردوه عليهم وهو انهم قالوا لا نجوز ان يكون لفائدة الامن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر اذ هو محتمل والعاقل لا يخلو عن اخطار هذا المعنى بباله ولا شك ان دفع الخوف عن النفس من اعظم الفوائد العاجلية ورده المصنف بان منع الحظ اولا والخوف انما يحصل على تقدير الحظ وثانيا بالمعارضة بالمثل وذلك لان الخوف من العقاب وان كان حاصلا على تقدير ترك الشكر لكنه حاصل ايضا على تقدير فعله لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عندهم اولان الشكر على هذه النعم يجري مجرى الاستهزاء بالمنعم وذلك لان نعم الله تعالى علينا بالنسبة الى ملكه اقل من لقمة الملك على حقير من خدمه بالنسبة الى ملكه فلو اخذ ذلك العبد يشكر مولاه في محافل على تلك النعم كان ذلك من الله لعند العقلاء مستهزئا وهذا الكلام لا يخفى ضعفه ظاهر قال الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل الى آخره اقول هذه المسئلة الثانية المتفرعة على الحسن والقبح العقليين وهي ان الاشياء قبل ورود السمع فيما هل لها حكم ام لا فذهب الاشاعرة الى نفيه والمعتزلة قالوا المنتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء او اختياريا كاكل الفاكهة والاول لابد من القول باباحته والا لزم تكليف ما لا يطاق والثاني على ثلاثة اقسام احدها ان يكون ذلك المنتفع به حسنا فان استوى فعله وتركه فمباح وان ترجح تركه فمكروه وان ترجح الفعل بحيث يستحق الذم بتركه فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان يكون قبيحا وهو الحرام وثالثها ان لا يكون للعقل فيه حسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه فذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة

وذهبت معتزلة بغداد وبعض الشافعية الى انها على الحظر وابو الحسن الاشعري وغيره قالوا انها على الوقف وفسروه اما بعدم الحكم وهو قول الاشعري واما بوجوده وعدم العلم بتعيينه وهو قول الصيرفي واستدل المصنف على نفي الحكم بانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال واعلم ان الضدين هاهنا يجب ان يحملا على معنى اخص منهما وهو ان لا ثالث لهما وفرضنا ضدين يستحيل خلو المحل عنهما لانا لو صورنا خلو المحل عنهما لم يلزم التكليف بالمحال واذا انتفى الحظر والاباحة بمعنى الحكم الشرعي بالاذن فلا حكم اصلا قال الاستاذ اذا ملك جواد الى آخره اقول هذا دليل الاستاذ ابو اسحق على نفي الحرمة وهو ان الجواد اذا كان مالكا لبحر لا ينزف وطلب مملوكه قطرة فانه يقبح القول بانه ممنوع منها مع انه لا ضرر على ذلك الجواد وكذلك الله تعالى الجواد لذاته المالك للاشياء اذا طلب عبد من عبيده تناول غذاء خلقه كيف يقال انه محرم عليه وهذا انما هو قال قالوا التصرف في ملك الغير الى آخره اقول هذا دليل القائلين بالحظر وهو ان تناول غذاء التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا والمصنف اجاب عن هذا بان القبح منفي اذ هو مبني على السمع ولا سمع ولو سلم ان القبح حاصل من دون السمع لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا قبيح بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر اما من لا يلحقه الضرر فلا نحكم فيه بالقبح ولهذا يحسن منا الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته لحصول النفع الخالي من الضرر وان كان تصرفا في ملك الغير ولو سلم ذلك كله لكنا نعارضه بحصول الضرر بترك اللذة العاجلة قال وان اراد المبيح ان لا حرج فمسلم الى آخره اقول القائلون بالاباحة من الاشاعرة اعترفوا اوجبوا من احد ما قالوا القائلون بانها لا حرج فيها اي لا تستتبع ذما ولا عقابا والاباحة القائلون بانها ما اذن في فعلها وتركها اذن على السواء واما المعتزلة فانهم قالوا الاباحة في احكام العقل فيها بالعقوبة الفعل والترك والمصنف قال ان ارادوا بالاباحة التفسير الاول فمسلم اذ الذم والعقاب انما يحصل بالسمع ولا سمع وان ارادوا بها التفسير الثاني فلا اباحة اذ الكلام قبل السمع وان ارادوا التفسير الثالث فلا حكم على ان الكلام فيما لا حكم للعقل فيه ثم ان القائلين بالاباحة بالمعنى الاخير قالوا ان الله تعالى خلق المنافع مع امكان ان لا يخلقها وخلق المنتفع بها فلا بد من غرض والا كان عابثا وذلك الغرض يستحيل عوده الى الله تعالى فذلك يدل على الاباحة ولانه لنفع العوض والمصنف اجاب عن هذه المعارضة وحل اما المعارضة فما ذكر من جانب القائلين بالحظر واما الحل فيقول لم لا يجوز ان يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيحصل له المشقة بذلك الترك وهو مستلزم حصول الثواب ثم ذكر ان الواقف ان اراد به الوقف لتعارض الادلة فباطل اذ قد بينا فساد ادلة الخصم فلا تعارض وان اراد به توقف الحكم لتعلقه على ورود السمع فهو حق قال الحكم قيل خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين الى آخره اقول اختلفت الاشاعرة في تفسير الحكم فقال الغزالي انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به الافهام وزعم بعض الفضلاء ان

هو متهيئ لفهمه واحترز بقوله الرد به عن النائم والأولى سقوطها وقد أورد على هذا الحد للحكم بأنه غير مانع
لدخول قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فيه فإن هذا خطاب الله تعالى متعلق بأفعال المكلفين مع أنه ليس بحكم اتفاقا
ثم جاء بعض المتأخرين فزاد في الحد المذكور زيادة فقال الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء
أو التخيير فخرج عنه والله خلقكم وما تعملون وقد أورد على هذا الحد أنه غير جامع لخروج بعض الأحكام عنه كحكم الله
تعالى بأن الشيء دليل وحكمه بأن الدلوك سبب لوجوب الصلاة وحكمه بأن الوضوء شرط للصلاة فإن هذه
أحكام شرعية وليست خطابا متعلقا بالاقتضاء أو التخيير فزاد فيه بعض المتأخرين أو الوضع فإن الله تعالى لما جعل
الدلوك سببا لوجوب الصلاة كان ذلك بوضعه تعالى وذهب جماعة إلى أن هذه الأشياء عائدة إلى الاقتضاء أو التخيير وذلك
أن الإنسان مكلف بالصلاة عند الدلوك وهذا معنى السببية وكذلك أمثالها وذهب آخرون إلى أن مثل هذه الأشياء
ليست بأحكام والنزاع في هذا ليس فيه كبير فائدة قال وقيل الحكم خطاب الشرع إلى آخره أقول هذا التفسير لبعض
الأشاعرة للحكم وهو أنه خطاب الشارع بفائدة شرعية واحترز بالفائدة الشرعية عن الإخبار عن المعقولات والمحسوسات
واعترض عليه بأن الفائدة إن أردت بها الحكم لزم الدور وإن أردت الفائدة التي لا تكون عقلية ولا حسية بطل طرد الحد
بإخبار الشارع عن المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فإن هذا خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية
ومع ذلك فليست حكما شرعيا اتفاقا ولما كان بطلان الحد بإبطال طرده بالإخبار قيل الخطاب يفيد كونه إنشائيا
فقيل يختص به فخرج خطاب الشارع كالحس ويخرج عنه خطاب غيره ويأتي الحد احترازا عن الإخبار بالمحسوسات
والمعقولات وغيرها وقولنا يختص به أي يكون إنشاء لا إخبارا وهو احتراز لعدم فهم الفائدة الأمر لكن الخطاب في
ذلك بكونه إنشاء وأشار إلى العلة في كون الإنشاء كذلك بقوله فلا خارج له وذلك لأن الإخبار عن الشيء يستدعي كونه
سابقا على الإخبار فكل خبر يستدعي أمرا خارجيا سابقا عليه محققا أو مقدرا ولما كان لكل خبر أمر خارجي دون الإنشائي
لعدم ... الإنشائي ما لا يمكن أن يفهم مدلوله الأمر إذ لا خارج له يفهم منه بخلاف الخبر فإنه يمكن أن يفهم مدلوله من
الخارج فتلخص من هذا أن حد الحكم هو الخطاب الإنشائي من الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية ويرد عليه ...
... فالخطاب إنشائي من الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية قال فإن كان
طلبا للفعل غير كف ينتهض تركه إلى آخره أقول هذا تقسيم للحكم وهو ظاهر ... ومن يسقط عن كونه ...
تقول طلبا لنفي فعل التحريم إشارة إلى الخلاف الواقع بين الأصوليين من أن المراد بالنهي هل هو نفي الفعل أو فعل الضد
فقال أبو هاشم بالأول وقال الأشاعرة بالثاني فعلى رأي الأشعرية يجب أن يفسر الوجوب بأنه طلب الفعل غير كف
لأنهم لو قالوا طلب فعل مطلقا لدخل تحته التحريم فإنه طلب فعل لكنه فعل هو كف وإن فسروا التحريم بأنه طلب كف عن
فعل وأما على رأي أبي هاشم فإنه لا يحتاج إلى ذلك بل الوجوب هو طلب الفعل والتحريم هو طلب نفي الفعل وباقي الكلام
ظاهر والخلاف الواقع في تسمية الكلام في الأزل خطابا إنما نشأ من قبل اللفظ لأن من يقول الخطاب هو الكلام الذي يقصد

به إفهام من هو متهيئ لفهمه فهو ليس بخطاب ومن قال الخطاب هو الكلام الذي يعلم منه أنه يقصد به الإفهام فهو الخطاب
قال الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم إلى آخره أقول الوجوب في اللغة عبارة عن الثبوت
والاستقرار وقد يطلق على السقوط قال الله تعالى فإذا وجبت جنوبها أي سقطت وأما في عرف الفقهاء فعبارة عما
هو طلب الفعل الذي لا يكون كما إذا انتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وأما الواجب فالصحيح أنه الفعل الذي
تعلق الوجوب به وقد ذكروا تعريفه أشياء ردية أحدها أنه ما يعاقب تاركه ... عليه أنه قد يحصل العفو فقيل ما
أوعد بالعقاب على تركه فيقال عليه إن وقع ما أوعد الله تعالى به واجب وجوب صدقه والكذب ليس بواجب
وقيل ما يخاف العقاب على تركه فورد عليه المشكوك في وجوبه فإن الشاك يخاف من العقاب لاحتمال أن يكون واجبا
وقال القاضي أبو بكر الواجب هو ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقوله شرعا بناء على مذهبه من أن مدرك الوجوب هو الشرع
وقوله بوجه ما أراد به المعنى الشامل للواجب الموسع فإن تاركه يذم شرعا لا مطلقا ولكن إذا تركه في جميع أجزاء
الوقت والواجب على الكفاية لأنه يلام على تركه إذا تركه الجميع والواجب المخير فإنه يذم شرعا على تركه إذا ترك معه
بدله وجمهور الأصوليين ارتضوا هذا التعريف والمصنف اعترض عليه بأنه لا يطرد فإن الساهي والنائم والمسافر
وغيرهم من أصحاب الأعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا ويذمون على تركه على وجه إذ يستدركونه ... لو تركوا ...
للحقهم الذم على وجه وليس واجبا فلا يطرد ... كان الواجب على الكفاية يسقط بترك الجميع يذم فإن أجاب
بأن الوجوب ثابت على ذلك التقدير وإنما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض
فلا حاجة إلى التعدي الكفاية كما في حق المسافر وغيره وكذلك الواجب الموسع والمخير واعلم أن الحق أن
الواجب والفرض اسمان مترادفان كما ذكرنا من قبل وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن الفرض ما كان من ذلك مقطوعا
به والواجب ما كان مظنونا قالوا لأن الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدرا وهو خطأ فإن الاختلاف
وقع في طريق إثبات الحكم فلا يلزم اختلاف ما ثبت به على أن أهل اللغة قالوا الفرض هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا
به أو مظنونا والبحث هنا قليل الفائدة قال الأداء ما فعل في وقته المقدر له إلى آخره أقول قيد الفعل
الآتي به في الأداء بالأولية احترازا عن الإعادة وهو يشمل الواجب المضيق والموسع وأما القضاء فقد اختلف فيه
فقال بعضهم إنه ما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له انعقاد سبب وجوب مطلقا وقال آخرون إنه ما فعل بعد وقت الأداء
استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك ويتفرع على الحدين صوم الحائض هل هو قضاء أم لا فعلى الحد الأول يكون قضاء
لأنه فعل لما سبق له سبب وجوب مطلقا وعلى الثاني فيه خلاف فإن المحققين من الحنفية بالمعنى الثاني قالوا إن الحائض
لا يجب عليها الصوم وإنما وجب عليها القضاء بأمر جديد وذهب آخرون منهم إلى أنه واجب عليها ولكنها ممنوعة عنه
شرعا فعلى مذهب المحققين منهم لا يكون قضاء لأنه لم يجب عليها سابقا وعلى مذهب الآخرين يكون قضاء ولهذا قال

المصنف الا في قول ضعيف والباقي ظاهر قال مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع الى اخره اقول مذهب المحققين من الاصوليين ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع لا بمعنى انه لو لم يفعل كل واحد منهم لاستحق العقاب بل بمعنى انه لو لم يفعله احد منهم اصلا استحقوا باجمعهم العقاب ولو فعله واحد منهم لسقط عنهم العقاب وذلك فيما يكون الغرض منه تحصيل ذلك الفعل فان حصل بالبعض كالجهاد المطلوب منه حراسة المسلمين سقط عن الباقين والا فلا وهذا التكليف منوط بالظن فان حصل ظن ان احدا فعله سقط عند الظان وان لم يفعله احد حينئذ وان حصل ظن ان احدا لم يفعله تعين عليه فعله ولحقه العقاب وذهب اخرون الى انه واجب على واحد غير معين والدليل على الاول انه لو لم يكن واجبا على الكل لما استحقوا العقاب على تركه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة قالوا لو كان واجبا على الكل لما سقط بفعل البعض والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء كيف يكون واجبا على زيد ويسقط بفعل عمرو والجواب المنازعة في الشرطية وما ذكرتموه مجرد استبعاد قالوا لو صح الايجاب على واحد مبهم غير معين كخصال الكفارة لصح الايجاب على واحد غير معين والجواب الاثم بترك واحد غير معين ممكن بخلاف الاثم على واحد غير معين لانه غير موجود وما لا يكون موجودا كيف يتوجه عليه الاثم قالوا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين اوجب على كل فرقة ان يخرج منهم طائفة وذلك غير معين فيكون هذا ايجابا على غير معين قلنا المراد من هذا الايجاب من يسقط الواجب على الجميع بفعله جمعا بين الادلة فان الدليل الذي ذكرناه قد دل على الوجوب على الجميع وهذا على الوجوب على البعض فاذا تاولناه بالمسقط اي من يسقط بالمباشرة منه الوجوب عن الجميع كان ذلك جمعا بين الدليلين وهو اولى قال مسئلة الامر بواحد من اشياء الى اخره اقول اختلف الناس في الواجب المخير فذهب الاشعرية الى ان الواجب منها واحد غير معين واليه صارت الفقهاء وذهب الجبائيان ومن تابعهما الى ان الجميع واجب على التخيير وقال بعض المعتزلة ان الواجب ما يفعله المكلف واخرون ان الواجب واحد معين ويسقط التكليف بفعله او بفعل الاخر كما في قسم اخراج الزكاة والظاهر انه لا خلاف بين الجبائيين والاشعرية في المعنى وذلك لانهما لم يحكما بوجوب الجميع على معنى ان ترك الجميع موجب لوجوب العقاب عليها باسرها بل ان المعنى واحد منها يجب فعله بسبب الوجوب ويسقط التكليف به انه فعل الواجب فاذا اخل بها اجمع استحق العقاب على ترك الواجب من اصله كان احدها واجبا والمصنف استدل على مذهبه وهو القول بوجوب واحد لا بعينه اما جوازه فظاهر فانه يجوز ان يقول السيد لعبده افعل احد هذين الفعلين ولا اوجبهما معا عليك ولئن تركتهما معا عاقبتك وانت مخير في ايهما كان فان هذا لا يمكن ان يقال انه اوجبهما معا ولا ان يقال انه لم يوجب عليه شيئا ولا ان يقال انه اوجب عليه واحدا معينا فلم يبق الا انه اوجب عليه واحدا لا بعينه واما وقوعا فالنص دال عليه كايجاب الكفارات المخيرة والاتفاق دال وكذا في تزويجها باحد الخاطبين واعتاق احد العبدين فانه لا يصح ان يزوجها بهما معا ولا يعتق العبدين معا ولو كان التخيير يوجب الجمع

الجمع لوجب تزويج الاثنين ولو كان التخيير يوجب التعيين لكان التخيير ممتنعا اذ يستحيل ان يخير بين فعل الواجب وما ليس بواجب قال المعتزلة غير المعين مجهول الى اخره اقول هذا دليل المعتزلة على ان الكل واجب قالوا لان الواجب لو كان واحدا غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا اما عندنا فبالعقل واما عند الاشاعرة فبالسمع وبيان الشرطية ان الموجود انما يتصور وجوده بتعين شخصه وتعينه فان غير المعين لا وجود له الا في الذهن فهو محال الوجود فلو كلف بالاتيان به لزم التكليف بالمحال واجاب المصنف بان الواجب معين وذلك لان احد الواجبات هو احد الثلاثة وهو امر كلي صادق على الثلاثة متعين ومغاير لما عداه من الكليات ويمكن الاتيان به وذلك بان ياتي المكلف بواحد من جزئياته واذا كان الواجب هو احد الثلاثة الذي هو الكلي لم يكن لقيد التشخص مدخل في الايجاب فيبقى الخصوص فصح اطلاق غير المعين على الواحد بهذا المعنى قال قالوا لو كان الواجب واحدا الى اخره اقول هذا دليل ثان للمعتزلة على ان الكل واجب قالوا لو لم يكن الكل واجبا لكان واحد منها واجبا والا لم يكن الشيء منها واجبا فذلك الواحد اما ان يكون معينا او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بعدم وجوب الكل باطل اما الاول فلانه لا يجوز ان يكون الواجب الواحد معينا فلانه يلزم اما عدم التخيير او وقوع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهما باطلان لما انه لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا بعينه فلانه حينئذ يلزم ان يكون المخير فيه غير واجب والا لكان الكل واجبا وهو المطلوب واذا كان الواحد منها غير واجب فلا يخلو اما ان يكون الواحد مغايرا لذلك الواجب او يكون هو هو بعينه ويلزم من الاول وقوع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ومن الثاني اجتماع الوجوب وعدمه في شيء واحد وهو باطل واجاب المصنف بالمعارضة بالامر باعتاق واحد من العبيد والتزويج بواحد من الخاطبين ذكر الحق في ذلك وهو ان الواجب غير مخير فيه والمخير فيه غير واجب اما الاول فلان الواجب هو واحد غير معين وهو غير مخير فيه بل بعينه وتوهم انه واجب بخصوصه مجاز والمراد مخير في افراده واما الثاني فلان المخير فيه هو المعينات وهو غير واجب اذا الكلام فيما اذا لم يعين المكلف احد الافعال الثلاثة وتعدد المتعلق يستلزم تعدد المتعلق وههنا قد تعدد المتعلق الى الوجوب والتخيير فتعدد متعلقهما كما اذا وجب واحد او حرم واحدا قال قالوا الواجب يسقط الى اخره اقول هذا دليل ثالث للمعتزلة وهو القياس على الواجب على الكفاية قالوا الواجب على الكفاية واجب على الكل مع سقوط التكليف بفعل واحد منهم فكذلك الواجب المخير واجب بانواعه وان سقط بفعل واحد منها والجامع بينهما كون كل واحد يسقط بفعل الاخر واجاب المصنف بالفرق اما اولا فلان الاجماع منعقد على ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ولم يقل بايجاب الجميع في الواجب المخير واما ثانيا فلانا اوجبنا على الجميع لان تاثيم واحد غير معين غير معقول وههنا

باثم الجميع بتركه وههنا انما ياثم بترك الكل ... ان الواجب على الكفاية

التأثم بترك واحد غير معين معقول وإذا وضح الفرق امتنع القياس قال: قالوا الواجب أن يعلم الآمر
الواجب إلى آخره أقول: هذا دليل رابع للمعتزلة وهو أن الواجب هو الذي يتعلق به الإيجاب وإذا كان
الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الإيجاب فيتميز ذلك في علم الآمر وكان هو الواجب وأجاب
المصنف بأن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به فإذا كان واحدا غير معين علمه كذلك وإلا لما تعلق العلم به كما هو
قال: قالوا الواجب أن يعلم الآمر الواجب إلى آخره أقول: هذا دليل رابع للمعتزلة وهو أن الواجب هو الذي علمه
يتعلق به الإيجاب وإذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم قال: قالوا إنما يتعلق فكان الواجب إلى آخره أقول:
هذا دليل خامس للمعتزلة وهو أن الواجب إذا كان واحدا لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والله تعالى يعلم ما سيعينه
العبد فيكون الواجب معينا عند الله تعالى وإن لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل ويلزم منه التخيير بين الواجب وبين ما ليس
بواجب وهو محال فإن الجميع واجب وأجاب بأن ذلك الشيء إنما يكون واجبا لا لخصوصيته بل لكونه واحدا
من الثلاث فإنا نقطع بأن الخلق في الواجب المخير سواء قالوا اختار أحد المكلفين نوعا واختار آخر نوعا آخر لزم
أن يكون الواجب على أحدهما غير الواجب على الآخر وهو ينافي القول بالتسوية قال: مسألة الموسع الجمهور أن جميع وقت مسألة
الظهر ونحوه وقت لأدائه إلى آخره أقول: اختلف الناس في الواجب الموسع فأنكره قوم وزعموا أن التوسع ينافي
الوجوب وزعموا أن الوقت لا يزيد على الفعل وذهب المحققون إلى جوازه واختلف الأولون على أقوال الأول ما ذهب
إليه بعض الشافعية وهو أن الوجوب يختص بأول الوقت فإن أخره إلى ثانيه كان قضاء والثاني ما ذهب إليه بعض
الحنفية وهو أن الوجوب يختص بآخر الوقت فإن قدمه كان نفلا يسقط به الواجب كما في تعجيل الزكاة الثالث
ما نقل عن الكرخي أن الصلاة المأتي بها في أول الوقت إنما تجب لو بقي المكلف بالبدل وهو العزم الثاني ما ذهب
إليه أبو الحسين البصري ومن تابعه أن الوجوب يتعلق بأجزاء الوقت ولا حاجة إلى البدل ويكون هذا الواجب
في الحقيقة كالواجب المخير فإن حاصله يرجع إلى أن المكلف مخير بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو وسطه
أو آخره ويتعين عند الآخر الفعل وهذا مذهب المصنف واستدل عليه بوجهين الأول أن الله تعالى أوجب علينا الصلاة
من الزوال إلى الغروب والتخيير بين الفعل والعزم تحكم وتعيين الوقت الأول أو الآخر تحكم أيضا من غير دليل
سقوطه الثاني أن الوجوب لو كان معينا لوقت لكان إتيانه في غيره بعده قضاء فلا يجزيه أو يكون فيما يكون عاصيا
بتأخيره عن وقته والقسمان باطلان لأنه خلاف الإجماع قال: القاضي شرع الفعل والعزم حكمه إلى آخره
أقول: لما استدل على مذهبه أراد إبطال مذهب القاضي والحنفية فذكر أولا رد القاضي فقال لا معنى للواجب
المخير إلا الذي يستحق العقاب بترك الواحد وأي نوع منها فعل خرج عن العهدة وهذا المعنى مجموع في الفعل
والعزم لأن المكلف لا حرج له بترك الفعل في أول الوقت وترك العزم عليه لأن العزم على ترك الفعل عزم على
الحرام

واجبه إن بقي المكلف على صفة التكليف وإلا كانت نفلا واختلف الأولون ... إلى أكثر المتكلمين ... الساعين والخامس ... أن الوجوب متعلق بجزء من الوقت ... أن الترك في أول الوقت إنما يجوز لو ... صح

والعزم على الحرام حرام والعزم على ترك الفعل حرام والعزم على الفعل واجب لأن المكلف لا
ينفك عن أحدهما إلا إذا كان غافلا وهو غير مكلف حينئذ وأجاب المصنف بأن الفاعل إنما يكون ممتثلا
في أول الوقت بفعل الصلاة لا لكونها أحد الأمرين اللذين هما الصلاة والعزم وإيجاب العزم لا يدل على
التخيير لأن العزم واجب في كل حكم واجب من أحكام الإيمان بعين ما ذكرتم وأما الحنفية فقالوا لو كان
الفعل واجبا في أول الوقت لعصى بتركه إذ هو لازم للواجب والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله وأجاب
المصنف بأن الواجب والتقدم كخصال الكفارة فكما أن ترك أحد الخصال لا يكون عصيانا إلا على تقدير ترك
الباقي كذلك ترك المقدم إنما يكون عصيانا على تقدير ترك الفعل المؤخر وكما أن النوع المعين من خصال الكفارة
لا يوصف بالبدلية كذلك الفعل المقدم لا يوصف بالبدلية أيضا قال: مسألة من أخر مع ظن الموت قبل
الفعل عصى اتفاقا إلى آخره أقول: الواجب الموسع قد يضيق في بعض الأوقات وذلك منوط بالظن فإن المكلف
إن ظن الموت قبل آخر الوقت فإنه لا يجوز له التأخير إلى آخر الوقت إجماعا فلو أخر كان عاصيا فإن ظهر فساد
ظنه هل يصير الفعل قضاء أم لا قال الجمهور يكون أداء لا قضاء لأن ذلك الظن قد انكشف بطلانه وفساده
فلا أثر له في الأحكام الشرعية الثابتة وقال القاضي إنه يكون قضاء لاستحالة الظن كان الوقت قد تضيق عليه
وتعين للفعل وقد خرج ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء قال المصنف إن أراد القاضي بالقضاء
أنه يجب عليه نية القضاء فهو بعيد ووجه بعده أنه كان قبل الظن وقتا للأداء والأصل بقاء ما كان والملازم
من عصيانه بالتأخير وجوب نية القضاء وصيرورة الأداء قضاء ألزم المصنف القاضي الإلزام وهو لو المكلف
لو اعتقد قبل وجوب الوقت أن الوقت قد انقضى فإنه يكون عاصيا بتأخيره ولا يلزم منه الإتيان بذلك الفعل
بنية القضاء وأما من أخر مع ظن السلامة فمات فجأة فقال قوم إنه يعصي لأنه ترك الواجب مع القدرة على الإتيان
به وقال المحققون من الأصوليين إنه لا يعصي وذلك لأنه إذا أخر الصلاة عن أولها مع عزم عليه بالعاقبة
فإنه فعل فعلا جائزا إذ لا يجوز أن يقال إنه لا يحل له التأخير مع العزم على الفعل وإلا لما كان واجبا موسعا
وإذا كان جائزا كيف يعصي بفعله ووجه خلاف ما وقته العمر يستعقب بأن ما يكون وقته العمر كالمنذورات وقضاء
الواجبات فإنه يخالف هذا والتحق بها سواء لأن في الواجب الموسع غايته معلومة لا يجوز التأخير عنها
وهو آخر الوقت وههنا ليست الغاية معلومة فيقول إن جوز له التأخير مطلقا مع أنه لا يعصي بالترك لم يكن
ذلك الفعل واجبا وإن جوز له التأخير إلى غاية فتلك الغاية إن كانت غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق فإنه يكون
مكلفا بأن لا يؤخر الفعل عن تلك الغاية المجهولة وهو من تكليف ما لا يطاق وإن كانت معينة فتلك الغاية
ليست إلا وقت غلبة ظنه بالموت ويمكن أن يكون وجه خلاف ما وقته العمر إشارة إلى الحج فإنه يعصي بتأخيره

من سنة الى اخرى عند الشافعي لانه لا يعلم على الظن البقاء الى سنة اخرى خلافا لابي حنيفة [illegible]
الا انه وكان يحمله الى اخره اقول الامر اما ان يكون مطلقا كالصلوة او مشروطا كالزكوة فانها
مشروطة بحصول المال فمن القسم الثاني اتفق الناس على ان الشرط ليس بواجب التحصيل واما
القسم الاول فان كان متوقفا على شيء لا يتم ذلك الشيء الا به فهو على قسمين بالنظر الى ذلك الشيء فانه اما
ان يكون مقدورا للمكلف كالوضوء او لا يكون كالقدم واليد وغيرهما من اعضاء الوضوء ففي القسم الثاني لا يكون
المتوقف عليه واجبا بالاجماع واما القسم الاول فقد اختلف الناس فيه فذهب الواقفية الى ان ذلك الشيء
ان كان سببا لتحصيل الواجب كان واجبا وذلك لان عند حصول السبب يكون المسبب واجبا وان كان غير
سبب لم يكن واجبا فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط والى هذا ذهب المرتضى وذهب جماعة
الى انه يكون واجبا سواء كان شرطا او سببا اما اذا لم يكن شرطا كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب الا
به وفعل ضد المحرم الذي لا يتم المحرم الا به هل يكون واجبا ام لا فذهب الاكثرون الى انه يكون واجبا
وذهب بعض [illegible] الى انه لا يكون واجبا واليه ذهب المصنف وقال فثم انه لا يكون واحتاج الخصم واستدل
المصنف على ايجاب الشرط بانه لو لم يكن واجبا لما كان شرطا والتالي باطل لكونه خلاف التقدير والمقدم
مثله وبيان الشرطية انه لو لم يكن واجبا لكان تاركه غير عاص فعلى تقدير تركه اما ان يبقى مامورا بالفعل
المشروط او لا يبقى والثاني باطل والا لم يكن الامر مطلقا وقد فرض كذلك هذا خلف والاول باطل لانه اما
ان يكون مكلفا بالفعل مع الاتيان بشرطه او بدونه والاول يلزم منه تكليف ما لا يطاق وهو الاتيان
بالشرط حال عدمه والثاني يقتضي خروج الشرط عن كونه شرطا قال [illegible] لو استلزم الواجب
وجوبه الى اخره اقول يريد بغير الشرط الشرعي وذلك كالاسباب والشروط الحسية كصوم اول من
جزء الليل وغسل جزء الراس اذ لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس ولا الاتيان بالصوم الى الليل
الا بصوم جزء منه وكفعل الاضداد في المحرمات وترك الاضداد في الواجبات فان فيها خلافا والجمهور
على انها واجبة كالشروط الشرعية والمصنف ذهب الى انها غير واجبة والفرق بين هذه الشروط
وتلك ان تلك الشروط كالاجزاء من المشروطات بخلاف هذه فان الصلوة الشرعية لا تطلق الا على ما
حصل معها الوضوء وكان الامر بتحصيل الصلوة الشرعية امرا بتحصيل اجزائها واما هنا فليس الامر
بالصوم امرا بصوم اول جزء من الليل فانه لو فرض الاتيان بالصوم من غير الاتيان بصوم جزء من الليل
لكان الاتي بالصوم آتيا بالصوم الشرعي بخلاف الصلوة واستدل المصنف على عدم وجوب امثال
هذه بانه لو كان ايجاب الفعل مقتضيا لايجاب ما يتوقف عليه مما ليس بشرط شرعي لوجب ان يكون الموجب

للفعل متعقلا لذلك الشيء الذي يتوقف عليه الواجب دائما والتالي باطل فان الموجب للشيء قد يغفل عما
يتوقف عليه وايضا لو وجب لقام ما يدل على وجوبه والعقل ليس له الا [illegible] والنص ليس فيه اشعار
الا بوجوب صوم النهار مثلا اما بصوم جزء من الليل فلا وحيث لم يوجد ما يدل على وجوبه لم يكن واجبا ولان الثواب
والعقاب انما يحصلان عند الاتيان بصوم النهار او تركه لا بصوم جزء من الليل وتركه واذا كان الثواب والعقاب
انما يحصلان على فعل الصوم لم يكن يتعلق الوجوب بغير فعل الصوم بالليل ويمكن ان يفهم منه ان الواجب لو استلزم وجوب غير
الشرط الشرعي لم يكن يتعلق الامر الذي هو الطلب بنفس الطلب بل بشيء اخر والتالي باطل لان الطلب لا يعقل الا متعلقا
وقد مضى مثل ذلك في الحسن والقبح العقليين ولانه لو كان الصوم اول الليل واجبا لامتنع التصريح بعدم وجوبه لكنه قد
يصرح المكلف بعدم وجوب الشرط الحسي كما ان الشرع دل على عدم وجوب الصوم بالليل ولانه لو كان الصوم اول الليل واجبا
لعصى المكلف بتركه ولا يعصى بتركه اجماعا فلا يكون الصوم اول الليل واجبا ولانه لو كان فعل الضد واجبا في
ترك المحرم لزم قول الكعبي بنفي المباح لان فعل المباح يحصل ترك الحرام ولانه لو كان واجبا لوجب نيته لانه عبادة
شرعية مع [illegible] ولما لم تجب نيته اجماعا لم يكن واجبا قال قالوا لو لم يجب لصح دونه الى اخره اقول
هذه حجة القائلين بوجوب الاسباب والشروط الحسية وتقريرها انها لو لم تكن واجبة لصح الفعل دونها لانه لو لم يكن
الفعل صحيحا دونها لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمها ولما كان التكليف بالمحال باطلا لا جرم كان القول بعدم صحة
الفعل دونها باطلا واذا كان الفعل صحيحا دونها لم تكن شروطا حسية ولا اسبابا للفعل فيكون على الفرض ولانها لو
لم تكن واجبة لما وجب التوصل الى الواجب لان بها يحصل التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجاب
المصنف بان قولكم لو لم تكن واجبة لصح الفعل دونها ولا يصح الفعل دونها فهي واجبة ان اردتم بقولكم لا يصح دونه انه
لا بد منه في حصول الفعل فهو مسلم ولكن لا نسلم انه يكون واجبا فانه ليس المتنازع فيه وان اردتم انه يكون مامورا به فاين
الدليل على هذا وكذلك قولكم لو لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع ان عنيتم
بوجوب التوصل انه لا بد منه فهو مسلم وان عنيتم به الامر فهو ممنوع لعدم الدليل ثم ان سلم الاجماع على ان التوصل الى الواجب
واجب لكنه انما يقع في الاسباب بدليل خارجي لا لنفس الامر بالفعل بخلاف غير الاسباب من الشروط الحسية وذلك
الدليل هو ان [illegible] السبب [illegible] ذكره السيد المرتضى وهو ان عند وجود السبب يكون المسبب واجبا فمحال ان يكلف
بالفعل بشرط وجود السبب وذلك لانه يبقى كانه كلفه بالفعل بشرط وجود الفعل فهو محال بخلاف غير الاسباب فانه لا استبعاد
في ان يكلفنا بالصلوة بشرط كوننا متطهرين واعلم ان ما ذكره المصنف ضعيف جدا والدليل الذي ذكرناه على وجوب الشرط
الشرعي آت في كل ما يتوقف عليه الواجب والفرق الذي ذكرناه من جانب المصنف في غاية الضعف قال مسألة
يجوز ان يحرم واحدا لا بعينه خلافا للمعتزلة وهو كالمخير اقول الاستعمال [illegible] ان يقول السيد لعبده لا تكلم زيدا او عمرا

فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولم احرم عليك كلام الجميع جمعا ولا الكلام واحد بعينه ثم بين المحرم الا واحدا
لا بعينه وقد مضى مثل هذا في الواجب المخير قال مسألة يستحيل ان يكون الشيء واجبا حراما من
جهة واحدة الى اخره اقول اختلف الناس في ذلك فتحصيل العلم فيه ان يقول الشيء الواحد اما ان يكون
وحدته بالنوع او بالشخص اما الاول فالمحققون على انه يمكن ورود الامر والنهي والاباحة كالسجود للصنم ولله وقيل
عن بعض المعتزلة المنع من ذلك وقال ان السجود ماهية واحدة لا يصح تعلق الامر والنهي بها واما النهي عن السجود
للصنم فليس نهيا عن السجود في الحقيقة بل عن الطاعة للصنم وهو غير السجود وهذا ضعيف كما ترى واما الثاني فلا
يخ اما ان يكون ذا جهتين متعددتين او لا يكون اما الثاني فقد اتفق المحققون على انه لا يجوز ورود الامر به والنهي عنه
واما حال له ذلك القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق واما الاول فالجهتان لا يخ اما ان يكونا متلازمتين او لا يكونا فعلى الثاني
يجوز ورود الامر به والنهي عنه كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل الدار فانه لو خاط الثوب في الدار لكان
الفعل هنا منهيا عنه من حيث دخول الدار مامورا به من حيث خياطة الثوب ويكون بالحقيقة هنا فعلان متغايران وان كانا
اذا كانا متلازمين فالجواب انه والا لزم وقوع الامر والنهي على ذات واحدة معتبرة من جهة واحدة لان الامر بالشيء امر
بما لا يتم ذلك الشيء الا به اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة فذهب جمهور الاشاعرة واكثر الفقهاء
الى جوازها واما الجبائيان واحمد بن حنبل واهل الظاهر والامامية والزيدية الى المنع وهو الحق عندي واستدل المصنف وذهب ابو
على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد ذي جهتين بان العبد يعد طائعا عاصيا اذا خاط الثوب المامور به ودخل الدار
المنهي عنها قال وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين الى اخره اقول هذا دليل ثان على ما ذهب
اليه وتقريره ان يقول لو لم يصح تعلق الامر بالصلاة في الدار المغصوبة والنهي عنها لكان المانع من صحة تعلقهما اما اتحاد
المتعلق اجماعا اذ لا مانع سواه لكن لا اتحاد هنا لان الصلاة في الدار المغصوبة قد اشتملت على جهتين احدهما كونها
صلاة والاخرى كونها في الدار المغصوبة وهما متغايرتان ويصح انفكاك احدهما عن الاخرى اذ توجد صلاة في غير مكان
مغصوب والدخول في المكان المغصوب من غير صلاة و اختيار المكلف الاتيان بالصلاة في الدار المغصوبة لا يخرجها
عن حقيقتها وهو التغاير وعدم التلازم واذا تغاير الجهتان ولم يتلازما امكن تعلق الامر والنهي واحدا واحدا امكن
واذا صح تعلقهما معا به وفي هذا نظر وذلك لان الصلاة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة
والسكون وهذا السكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلاة منهي عنه مع الامر باجزائها هذا خلف والصلاة مطلقا
وان انفكت عن السكون المعين لكن الصلاة المعينة فهو منهي عنه والكلام انما وقع في امر واحد بالشخص ولهذا الاتحاد
ظهر الفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه قال واستدل لو لم يصح لما سقط
الى اخره اقول هذا استدلال من ذهب الى مذهب المصنف الا ان المصنف لم يرتضه وتقريره ان يقول لو

يصح

فرق بين استحالة اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد وجوازه وبين استحالة اجتماع الكراهية والايجاب او الندب
في فعل واحد وجوازه فانه كما يتضاد الوجوب والتحريم يتضاد الوجوب والكراهة والندب والكراهة واذا عرفت هذا فنقول
لو استحال اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد لاستحال اجتماع الكراهة والوجوب في فعل واحد والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان الشرطية قد ظهر وبيان بطلان التالي انه يكره الصلاة في الامكنة التي نص الشارع على كراهة
الصلاة فيها كمعاطن الابل والاودية وغيرها وكذلك كره الصوم في ايام معينة ولا اشكال ان الصلاة مطلقا واجبة
والصوم مطلقا واجب وقد اجتمع الوجوب والكراهة والوجوب هنا اجاب المصنف بانه لو كان الكون متحدا لامتنعنا
صحة الصلاة والصوم في الاماكن المذكورة والاوقات المعينة او النهي وبالجملة لمنع اجتماع الحكمين ولم يلزم بطلانه لانه
يكون متعلق النهي هو الكون في ذلك المكان ومتعلق الصلاة مطلقا وهما وصفان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
جاز تعلقهما به كما مر ويريد بالكون في قوله ان اتحد الكون المتعلق بالاحكام فانه كالمحل لها فيحتمل ان يكون المراد بالكون
هو المنهي للعارض ويكون الجزء خاصا بالصلاة وتقريره ان الصلاة في الدار المغصوبة كون واحد اي فعل واحد
واطلق عليها الكون لكون الكون لازما لها وذلك الكون غصب في الصلاة فالصلاة المكروهة ان كانت كذلك منعنا صحتها
وان لم تكن كذلك بل كان متعلق الكراهة شيئا خارجا عن الصلاة وصفها اللازم كالتعرض لخطر السيل في بطن الوادي
ولنفار الابل في معاطنها منعنا الملازمة حينئذ قال واستدل لو لم يصح لما سقط التكليف الى اخره اقول
هذا استدلال ثان وتقريره ان الصلاة في الدار المغصوبة لو لم تكن صحيحة لما سقط التكليف بفعلها وقد سقط بالاجماع
فانهم لم يامروا الظلمة بالقضاء للصلوات التي اتوا بها في المواضع المغصوبة فالصلاة صحيحة وبيان الشرطية ظاهر
فان الاصل بقاء ما كان على ما كان ولا يسقط التكليف الا بفعل المامور به والعاصي لم يات به لا اجماع احتاج الى العمل
في الجواب عن هذا الاستدلال فقال ان التكليف يسقط عند الاتيان بهذه الصلاة ولا تكون هذه الصلاة علة في اسقاط
والمصنف منع الاجماع وهو الحق فان احمد نازع في صحة هذه الصلاة وسقوط التكليف بها وهو ايضا مذهب
الشيعة ومع هذا الخلاف كيف يصح ادعاء الاجماع قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان الى اخره
اقول هذه حجة القاضي ابي بكر والمتكلمين على ان الصلاة في الدار المغصوبة لا تكون صحيحة قالوا لانها لو كانت
صحيحة لزم اتحاد متعلق الامر والنهي والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكون في الدار المغصوبة
امر واحد شخصي وهو غير متعدد وهو منهي عنه فلو كانت الصلاة مامورا بها لكان الكون الذي هو جزء منها
مامورا به ضرورة استلزام الامر بالمركب الامر باجزائه واما بطلان التالي فظاهر واجاب بالمنع في اتحاد الكون
لاتحاده شخصا بل هو وان كان واحدا لكن له جهتان وهما جهة غصب وصلاة فيكون متغايرا فيجوز تعلق الامر
والنهي بهذا الواحد من جهتين كما مر تقريره قال قالوا لو صحت لصح صوم العيد الى اخره اقول

هذا استدلال بان بطلان الصلوة وهو انها لو كانت صحيحة لصح صوم يوم النحر لان فيه جهة كونه صوما وهو مامور به وجهة كونه صوما واقعا في يوم النحر وهو منهي عنه واذا اتعددت الجهتان جاز التكليف بالفعل ولكن صوم يوم النحر ليس بصحيح فلا تكون الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة اجاب المصنف عنه بان الفرق واقع بين الصلوة والصوم لان الصوم ههنا لازم لصوم يوم النحر منهي عنه لان ايقاع الصوم في يوم النحر منهي عنه فالحاصل ان المنهي عنه هو الواقع لا الوقوع حلافا الى جهته واذا كان الصوم الواقع هو المنهي عنه وهو ملزوم للصوم المطلق لم يكن ثم تعدد جهات ينفك احدهما عن الاخرى بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان النهي فيها يتعلق بالغصب والامر بالصلوة وكل واحد منفك عن الاخر وانما النهي المقتضي للتحريم لا يعرفه جهات الا بدليل خاص لان نهي التحريم يقتضي الامتناع عن المنهي عنه واعتبار الجنس يقتضي جواز الاتيان به وهما متنافيان ولما دل الدليل على صحة الصلوة في الدار المغصوبة ووجد نهي الغصب كان ذلك دليلا على تعدد الجهات اما ههنا فلا وفي هذا الكلام نظر قال من توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي الى اخره اقول يريد ان يفرق بين الخروج من الدار المغصوبة وبين الصلوة فيها والفرق ان الصلوة في الدار المغصوبة ذات جهتين يصح تعلق الامر والنهي بها اما الخروج من الدار المغصوبة فليس له جهتان يتعلق الامر والنهي بها بل الخروج واجب مامور به ولا يتعلق النهي به وبالجملة الواجب على الاصولي بيان استحالة تعلق الامر والنهي بالخروج بل يتعلق به احدهما ولا يجب عليه التعيين انما ذلك على الفقيه ووجه وحطا ابي هاشم عطف على وجه استحالته فان ابا هاشم ذهب الى انه يكون عاصيا بالخروج والمقام معا وانما كان هذا القول خطا لادائه الى التكليف بالمحال فانه لخروج متعين للامر فلا يكون الخارج عاصيا بالخروج والقطع بعدم المعصية عند الخروج انما يكون بشرط ان يقع الخروج على جهة التوبة فانه لو فعل بالخروج التصرف في ملك الغير لم ينتف المعصية عنه وامام الحرمين قال انه كان عاصيا ويكون هذا الحكم مستصحبا بالخروج وهذا القول بعيد لانه ليس ثم نهي يدل على العصيان بالخروج لانا لم نجوز ان يكون للشيء الواحد جهتان يتعلق الامر والنهي بها لانا نقول لو كان الخروج منهيا عنه بوجه ما تعذر الامتثال للامر بالخروج مع النهي عنه وذلك جمع بين الحركة والسكون قال مسئله المندوب مامور به الى اخره اقول ذهب الكرخي وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة الى ان المندوب غير مامور به وذهب الجمهور الى انه مامور به احتج المثبتون بوجهين الاول فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق وليس هذا الوصف حاصلا له لذاته والا لكان طاعة على تقدير كونه منهيا عنه ولا لكونه موجودا وحادثا وغير ذلك من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحادثات والا لكان كل حادث طاعة ولا لكونه مرادا لله تعالى والا لكان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك فان القبائح الصادرة عن العباد مرادة لله تعالى عندنا ولا يكون طاعة ولا لكونه مثابا فان المامور الاتي بما امر به يسمى طائعا وان لم يثب ولا لكونه موعودا بالثواب والا لتم تحققه لان الخلف في خبر الله تعالى محال لكن التولي غير لازم للمندوب اجماعا فلم يبق العلة في كونه طاعة سوى كونه امتثال الامر فهذا تقرير الوجه الاول وهو ضعيف لانا نقول لا نسلم اولا ان الاتي بالمندوب يكون طائعا وكيف يكون كذلك ومذهب جماعة من الاشاعرة ان الامر للوجوب فالاتي بالمندوب لا يسمى طائعا عندهم وانما يمتنع كون الطاعة هي موافقة الامر وحصرهم فيما ذكروه غير مستند الى دليل وعلى تقدير الحصر فلم لا يجوز ان يكون طاعة لكونه مراد الله تعالى وقولهم القبائح مرادة وغير مسلم مو مذهبنا مبني على ان الطلب غير الارادة وهو ممنوع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال انما سمي طائعا لكونه اتيا بما يوافق الطلب ومطلق الطلب ليس امرا بل الطلب الجازم الوجه الثاني ان اهل اللسان اتفقوا على صحة انقسام الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك بين القسمين والمانعون منعوا هذا التقسيم واحتج المانعون بوجهين الاول ان المندوب لو كان مامورا به لكان تاركه عاصيا لان العصيان هو مخالفة الامر ولا يكون عاصيا والا لاستحق العقاب ولكون واحبا هذا خلف الثاني لو كان المندوب مامورا به لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وجه الاستدلال ان لولا حرف دال على امتناع الشيء لوجود غيره فهذا يدل على ان الامر بالسواك قد امتنع لوجود المشقة مع ان السواك مندوب بالاتفاق فالمندوب ليس مامورا به اجاب المصنف عن الوجهين بوجه واحد وهو ان المعصية عبارة عن الاتيان بمخالفة الامر الدال على الايجاب والامر في قوله عليه السلام لامرتهم بالسواك اشارة الى امر الايجاب واعلم ان الخصومة في هذه المسئلة ان تعلق المراد من كون المندوب مامورا به اما ان يكون هو ان المندوب يصدق عليه لفظ المامور او ان المندوب هل هو مطلوب ام لا الاول والحق عنه انما يكون ببيان ان الامر هل هو للوجوب ام لا واما الثاني فالحق انه مطلوب قطعا قال مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاذ وهي لفظية اقول ذهب جماعة من الاصوليين الى ان المندوب ليس من احكام التكليف وخالفهم في ذلك ابو اسحق الاسفرايني وهذه المسئلة لفظية فانهم ان عنوا بالتكليف ما امر به او ما يحصل الثواب بفعله فالمندوب من التكاليف وان عنوا ما هو مطلوب طلبا مانعا من النقيض فالمندوب ليس كذلك قال مسئلة المكروه منهي عنه الى اخره اقول المكروه يقع بالاشتراك على معان احدها ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاماكن المخصوصة والاوقات المخصوصة ويحد بهذا المعنى بانه المنهي الذي لا ذم على فعله وهو غير مكلف به على قياس ما مر في المندوب الثاني الحرام الثالث ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوب ويحد بهذا المعنى بترك الاولى قال مسئلة يطلق الجائز على المباح الى اخره اقول يطلق الجائز على المباح وهو الذي لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا وهو بهذا المعنى اعم من الاول وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلا وهو اعم من الثاني وعلى ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وهو اخص من الثالث وعلى المشكوك في وجوده وعدمه في الشرع او العقل باعتبار ما لا يمتنع وباعتبار استواء الطرفين قال مسئلة الاباحة حكم شرعي الى اخره اقول هذه المسئلة ايضا لفظية وذلك لان الاباحة ان اريد بها ما انتفى الحرج عن فعله وتركه فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع لا حرج وان اريد بها الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين فهي من

الاحكام الشرعية بناء منهم على ان الحكم هو خطاب الشارع قال مسئلة المباح غير مامور به الى اخره

اقول ذهب الكعبي واتباعه من المعتزلة الى نفي المباح وان كل فعل يفرض فانه واجب وهو

والمجمعون على خلاف هذا وذلك لان الامر طلب الفعل وذلك يستدعي ترجيح الفعل على الترك والمباح لا

ترجيح فيه قال كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب الى اخره اقول هذه حجة الكعبي مع الجواب عنها

وتقريره ان كل مباح فانه ترك حرام وكل ما يحصل به ترك الحرام فانه يكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان

كل فاعل للمباح فانه بفعله ذلك يكون تاركا للحرام واما الكبرى فان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بضد

من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ففعل الضد واجب لكن الضد هو المباح فقد ثبت ان المباح

واجب ثم ان الجمهور اوردوا عليه ان هذا القول خلاف الاجماع فيكون باطلا وبيان انه خلاف الاجماع ان

الاجماع قد انعقد على ان الاحكام تنقسم الى وجوب وندب واباحة وكراهة وتحريم فالقول بنفي المباح يكون

خرقا لهذا الاجماع فتاول الكعبي هذا الاجماع بانه يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الامر

به بسبب توقف الحرام عليه فانه حينئذ لا يكون واجبا اما اذا اعتبر كون المباح مما يتوقف عليه ترك الحرام

وكان ترك الحرام واجبا فانه يكون واجبا ولما التجأ الى هذا التاويل جمعا بين الادلة ثم ان الجمهور اجابوا عن

هذه الحجة بجواب الاول ان ترك الحرام وان كان واجبا وان هذا الواجب يحصل بفعل الضد لكن لا يلزم من

ذلك ان يكون الضد واجبا لانه انما يكون واجبا اذا لم يكن للفعل الا ضد واحد اما اذا تعدد الاضداد

فلا يلزم من وجوب احدها على التعيين لانه قد يحصل المطلوب بفعل غيره لكن الصل اعترض عليه بعض الشارحين

بان هذا لا يسلم ان الواجب واحد لا بعينه لانه اذا كان ترك الحرام واجبا وانه لا يتم الا بفعل احد الاضداد

وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم الجزم بوجوب احد الاضداد لا بعينه لكن ذلك يعين بفعل المكلف

فانه اذا فعله يكون واجبا اجماعا فعلى تقدير ان يختار المكلف فعل المباح يكون ذلك واجبا الوجه الثاني

الالزام وهو ان المندوب يلزم ان يكون واجبا بل المحرم اذا ترك به محرم آخر يلزم ان يكون واجبا بل يلزم

ان يكون حراما اذا ترك بها واجبا آخر وهذا باطل بالاجماع فكذا ما ذهب اليه واجاب عنه بعض الاصوليين

بما ذكره المصنف وهو ان له ان يلتزم بذلك فانه لا استبعاد في ان يكون الشيء واجبا حراما او مندوبا

وحراما من جهتين كما مثلوا به في الصلاة في الدار المغصوبة ثم قال الحق انه لا جواب عن هذا الا بالتزام ان ما لا يتم

الواجب الا به فانه لا يكون واجبا لكن ذلك على خلاف القاعدة المشهورة بينهم والمصنف لما كان عنده ان ما لا

يتم الواجب الا به يكون واجبا اذا كان شرطا شرعيا دون ما عداه خصص بقوله من عقلي او عادي

واعلم ان الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني ذهب الى ان المباح تكليف وهذا في غاية البعد اذ التكليف

ماخوذ بما فيه كلفة ومشقة ولا مشقة مع التخيير قال مسئلة المباح ليس بجنس للواجب الى اخره اقول

ذهب جماعة من الاصوليين الى ان المباح جنس للواجب والجائز بالمعنى الاخص والمصنف منع هذا

وجعلهما نوعين للحكم متباينين وفائدة المسئلة تظهر في نسخ الواجب هل يبقى معه الجواز قطعا ام لا فالقائلون بان

الجائز جنس للواجب ذهبوا الى بقائه والمانعون قالوا ان الحكم بعد النسخ يبقى كما كان قبل الوجوب واحتج

المصنف على ذلك بان المباح لو كان جنسا للواجب لكان الواجب الذي هو النوع مستلزما للتخيير والتالي باطل

فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الواجب ملزوم للجائز حينئذ لاستلزام النوع الجنس والجائز يستلزم التخيير

اذ هو معناه فيكون الواجب مستلزما للتخيير ضرورة ان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء واما

بطلان التالي فظاهر اذ يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا احتج القائلون بالجنسية بان المباح هو

المأذون فيه والواجب هو المأذون فيه مع المنع من الترك فالمأذون فيه ههنا الذي هو حقيقة المباح جزء الواجب

مشترك بينه وبين غيره فيكون جنسا له والجواب انكم قد اغفلتم فصل المباح وذلك لان المباح هو المأذون في فعله

الذي لا يلام بتركه ولا شك ان المباح بهذا الاعتبار ليس جنسا والحق ان الخلاف في المسئلة لفظي فان المباح ان عنى به المأذون

في فعله مطلقا فلا شك في جنسيته للواجب والمباح بمعنى الاخص والمندوب وان عنى به المأذون في فعله الذي لا

ذم على تركه فلا شك في انه لا يكون جنسا ولعل وقوع الخلاف انما نشا من قبل الغلط بسبب الاشتراك اللفظي قال

خطاب الوضع كالحكم على الوصف الى اخره اقول لما فرغ من الكلام في خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين

بالاقتضاء والتخيير شرع في خطابه تعالى المتعلق بالوضع وهو على انواع احدها الحكم على الوصف المعين بكونه سببا

ونعني به الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي وانما اشترط في

السبب كونه ظاهرا وكونه منضبطا لان الاسباب انما وضعت معرفا للاحكام المستفادة من الخطاب المنقضي

على الخلق معرفته خصوصا بعد انقطاع الوحي فكان من لطف الله تعالى نصب امور تكون معرفة للاحكام

النازلة بالمكلفين فوجب ان تكون الامور مضبوطة ظاهرة والا لكان نصبها مناقضا للغرض ولكان المكلف

بالفعل يزداد مشقة اذ يحتاج الى معرفة علته ثم الحكم وهو الوصف الخفي وذلك مما ينافي العناية اذا عرفت

هذا فنقول السبب ينقسم الى وقتي والى معنوي اما الاول فكالزوال فانه سبب لوجوب الظهر يعني انه

معرف لوجوبها لا انه علة للوجوب واما الثاني فكالاسكار فانه امر معنوي معرف للتحريم وكالملك فانه

سبب لاباحة المنفعة وكالاتلاف فانه سبب الضمان وكالزنى فانه موجب للعقوبة فهذه اسباب معنوية

وضعها الشارع معرفات للاحكام الشرعية قال والمانع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم الى اخره

اقول هذا النوع الثاني من انواع خطاب الوضع وهو الحكم على الوصف بانه مانع واعلم ان المانع

ولا يكون مانعا للحكم ولا يكون مانعا للسبب اما مانع الحكم فرسموه بانه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط
المستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وذلك كالابوة المانعة من القصاص مع القتل
العمد العدوان وما اشتملت عليه كون الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه واما مانع
السبب فرسموه بانه الوصف المخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والفارق
بين مانع الحكم ومانع السبب هو وجود حكمة السبب وعدمها قال وان كان المستلزم عدمه حكمة فهو شرط
فيرجع الى احدها اقول هذا هو النوع الثالث من انواع خطاب الوضع وهو الحكم على الوصف بانه شرط واعلم انا قد
ذكرنا ان الوصف المانع للسبب هو المستلزم وجوده الاخلال بحكمة السبب وان الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده حكمة
تقتضي نقيض حكم السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه ذلك لا وجوده يسمى شرطا فشرط السبب ما كان عدمه مستلزما
للاخلال بحكمة السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع الذي هو سبب لثبوت الملك اذ حكمة البيع حل الانتفاع بالمبيع
الموقوف على القدرة على الانتفاع الموقوف على القدرة على التسليم فعدمها يخل بحكمة البيع وشرط الحكم ما كان عدمه
مستلزما لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالطهارة في الصلوة لاشتمال عدم الطهارة مع ثبوت الصلوة على
ما يقتضي نقيض حكم السبب اعني عدم الثواب لكونه نقيض الثواب الذي هو حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وهو التوجه الى الله
ثم قال واما الصحة والبطلان والحكم بهما الى اخره اقول هذان نوعان اخران من انواع خطاب الوضع وهو الحكم
على الفعل بالصحة والبطلان وهما عقليان وذلك لان الصحة اما ان تكون في العبادات او في المعاملات اما العبادات
فلها تفسيران احدهما ما ذهب اليه الفقهاء وهو انها عبارة عن سقوط القضاء بالفعل والثاني ما ذهب اليه المتكلمون
وهو انها عبارة عن موافقة امر الشارع فمن صلى مع ظن الطهارة ثم تبين خلافه فانه كانت صلوته غير صحيحة بالتفسير الاول
لانها غير مسقطة للقضاء وصحيحة بالتفسير الثاني لكونها موافقة لامر الشارع واما المعاملات فالصحة في
العقود عبارة عن ترتب احكامها المطلوبة منها عليها واما البطلان فانه يقابل لكن يقابل هذه المعاني ولا شك ان
هذه المعاني عقلية لان الصلوة اذا اشتملت على شرائطها حكم العقل بصحتها بكل واحد من التفسيرين سواء حكم الشارع
بها اولا وفيه نظر فان كون الفعل موافقا لامر الشارع موقوف على ثبوت الامر والفساد مرادف للبطلان والحنفية
ذهبوا الى ان الفساد غير البطلان وذلك لان الفاسد عندهم هو ما كان مشروعا باصله ممنوعا بحسب وصفه
كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع ممنوع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما كان ممنوعا بحسب اصله ووصفه
قال واما الرخصة فالمشروع لعذر الى اخره اقول الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به ان كان
مع قيام المقتضي للمنع فهو الرخصة والا فهو العزيمة وقد حد المصنف الرخصة بحدود منها قوله الرخصة
ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع اشتماله على الدور يشتمل على التناقض وقال الاخرون ما ابيح فعله مع كونه

حراما وهو غير سليم عن الاشكال الثاني وان كان سليما عن الاول وقال بعض الاشعرية الرخصة ما جاز فعله لعذر
مع قيام السبب المحرم وهو فاسد لان الرخصة كما تكون في الافعال تكون في التروك وقال اخرون الرخصة هو
المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وهو الذي ذكره المصنف وهو قريب مما اباحه الله تعالى لا لاصل من الادلة الى السبب
لا تسمى رخصة وتسمى تناول الميتة رخصة وكذلك سقوط الصوم عن المسافر والتيمم مع وجود الماء اذا لم يتمكن من استعماله
للمرض او البيع بالخرص بمثل المثل يسمى رخصة اما اذا لم يوجد الماء فانه لا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء
لاستحالة التكليف بالمحال واعلم ان الرخصة قد تكون واجبة كتناول الميتة استبقاء بالنفس وقد لا تكون كالقصر
قال المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب الامكان الى اخره اقول اختلف الناس في التكليف بما
لا يطاق فذهب الاشعري الى جوازه والمحققون على امتناعه مع وقوع الاجماع على ان التكليف بما علم الله عدمه
واقع فان ابا جهل كلف بالايمان مع علم الله تعالى بعدمه منه والغزالي ذهب الى امتناع وقوع التكليف بالمحال
لذاته دون ما كان مستحيلا باعتبار غيره واليه ذهب المصنف واستدل الغزالي بما ذكره المصنف وتقريره
انه لو كان التكليف بالمحال جائزا لكان المحال مستدعى الحصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب عبارة عن استدعاء الحصول وبيان بطلان التالي ان المحال لا يتصور وقوعه
ومستدعى الحصول متصور وقوعه فالمحال لا يكون مستدعى الحصول اما الصغرى فلانه لو كان متصور الوقوع لزم
تصور الشيء على خلاف ما هو عليه وهو محال واما الكبرى فلان استدعاء الحصول فرع على تصور المطلوب واذا
لم يكن الاصل ثابتا لا يكون الفرع موجودا قال وان قيل لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع الى اخره اقول هذا
اشكال على صغرى القياس المبطل للتالي المذكور وتقريره ان الجمع بين الضدين لو لم يتصور لم يعلم كونه محالا
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم بكون الجمع بينهما محالا علم بصفة الشيء والعلم بالصفة مسبوق
بالعلم بالموصوف فالعلم بكون الجمع محالا مسبوق بالعلم بالجمع فلو لم يكن العلم بالجمع حاصلا لم يكن العلم بالصفة حاصلا وبيان
بطلان التالي ظاهر واجاب المصنف بان العلم لم يتعلق بالجمع بين الضدين الذي هو محال بل تعلق بالجمع الذي يقع
بين المختلفات وهو المحكوم بنفيه والحاصل انما الحكم على الضدين بانه لا يقع بينهما الاجتماع الذي يقع بين المختلفات
ولا يلزم من تصور نفي الاجتماع بينهما تصور ثبوت الجمع بينهما لا يقال لم لا يجوز ان يتصور في الذهن وان كان محالا في
الخارج لانا نقول الثابت في الذهن ثابت في الخارج لان الذهن ثابت في الخارج فالثابت فيه يكون ثابتا فيما هو ثابت
في الخارج وكل ما هو ثابت فيما هو ثابت في الخارج فهو ثابت في الخارج فيكون المستحيل موجودا في الخارج والمستحيل
في الخارج فلا يستحيل في الذهن وفيه نظر ولا في الخارج اي ولا يستحيل في الخارج ايضا الثابت في الذهن موجود
فيه والموجود في الذهن يستحيل ان يكون محالا في الذهن ولا يكون الحكم بالاستحالة على ما في الذهن والا لكان الحكم

بالاستحالة على ما ليس بمستحيل واتصا الحكم الخارج بالاستحالة يستدعي المطابقة والا لكان جهلا فيكون من الجانبين مستحيل وهذا غير مقصود واعلم ان لنا في هذه الكلام نظرا قال الحاكم لم يصح لم يقع اي لم يقع اني
هذه حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال وتقريرها ان نقول لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي من وجوه احدها ان العاصي غير قادر على الطاعة وهو مامور بها
وذلك تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان الله تعالى علم انه لا يطيع واخبر عنه بانه لا يؤمن بقوله ان الذين
كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الى غير ذلك من الايات ويلزم من تعلق علم الله تعالى ومن اخباره بعدم ايمانهم
عدم تمكنهم منه اذ لو كانوا قادرين لصح منهم وقوع الايمان ويلزم منه انقلاب علم الله تعالى جهلا وكذب خبره تعالى الله عن
ذلك واما المقدمة الثانية فبالاجماع الثاني ان الله تعالى كلف من علم موته ومن نسخ عنه الفعل قبل تمكنه وذلك
هو بعينه تكليف ما لا يطاق الثالث ان القدرة غير متقدمة على الفعل ومتى كان كذلك لزم تكليف ما لا يطاق
اما المقدمة الاولى فقد بيناها في كتاب المناهج في اصول الدين واما المقدمة الثانية فلان التكليف اما ان يقع
قبل وجود القدرة او معها او بعدها والكل يلزم منه التكليف بالمحال اما على التقدير الاول فظاهر لان من لا قدرة له على
الفعل اذا كلف به كان مكلفا بما لا يقدر عليه واما على التقدير الثاني فلان القدرة لا توجد الا مع وجود الفعل
والفعل حينئذ يكون واجبا لاستحالة الجمع بين النقيضين واما على التقدير الثالث فكذلك الرابع ان الافعال مخلوقة
لله تعالى ومتى كان كذلك لزم التكليف بالمحال اما المقدمة الاولى فلان قدرة العبد لو كانت موجودة للفعل اما مع تمكنه
ان يوجد او مع جوازه ويلزم من الاول المطلوب لان الفعل لما كان واجبا مع القدرة والداعي من خلق الله تعالى كان الفعل
مستندا اليه واما الثاني فلانه اما ان يترجح احد طرفي الفعل على الاخر او لا يترجح والثاني محال والاول لا يخ
اما ان يكون الفعل واجبا مع ذلك المرجح او لا والثاني باطل والا لزم التسلسل او الانتهاء الى عدم الترجيح وهما
محالان والاول لا يخ اما ان يكون ذلك المرجح من فعل الله او من فعل العبد والاول يلزم منه ان يكون الافعال مخلوقة
لله تعالى والثاني يلزم منه التسلسل واما المقدمة الثانية فظاهرة واعلم ان هذين المذهبين اعني عدم تقدم القدرة
على الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى ذهب اليهما ابو الحسن الاشعري فلزمه القول بوقوع التكليف بالمحال والجواب
المصنف يوجهين الاول ان هذا الذي ذكرتموه ما يقتضي العقل لا يقتضي امتناع الفعل لذاته فان الايمان من الكافر جائز
وانما امتنع لتعلق علم الله تعالى به وهو امر خارج فالاستحالة ليست ذاتية والكلام انما هو في المحال لذاته الوجه الثاني
ان هذا الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون التكليف باسرها تكليفا بالمحال وهو خلاف الاجماع فيكون باطلا واعلم
ان الجواب التفصيلي ذكرناه في كتاب المناهج قال والاكثر انا حمل الى اخره اقول هذه حجة
اخرى للقائلين بوقوع التكليف بالمحال وهو ان ابا جهل مكلف بتصديق الرسول في جميع ما جاء به ومن جملته ان الرسول

اخبر بانه لا يؤمن فيكون مكلفا بتصديق الخبر فيكون مكلفا بتصديقه في عدم تصديقه وهو جمع بين ضدين والجواب بانهم كلفوا
بتصديقه فيما جاء به من التوحيد والرسالة والادلة قائمة والعقل حاضر فلم يخرجوا عن الامكان ليس علم الله
تعالى او اخباره بعدم ايمانهم لان العلم والخبر تابعان للمخبر عنه فلا يغيران حكمه واخبار الرسول عليه السلام عن
ابي جهل بعدم الايمان منه كاخبار نوح عليه السلام في قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فليس مطلوبا لخلاف
ما يعاص التكليف عند الله لو علموا بانهم لا يؤمنون كان التكليف بالايمان قبيحا لعدم فائدته لان فائدته
هو الاختبار والابتلاء وهو لا يتحقق مع علم المكلف بعدم ايقاع الفعل ومثل هذا التكليف غير واقع وان جاز وقوعه
قال مسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا الى اخره اقول اختلف الناس في ان حصول الشرط
الشرعي هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا فذهبت الحنفية وابو حامد من الشافعية الى انه
شرط وذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط مثاله العبادات كالصلوة والزكوة والحج هل التكليف
بها مشروط بالاسلام حتى يكون الكافر غير مامور بها ام لا والحق ان الكفار مامورون وان حصول الشرط ليس شرطا
في التكليف والدليل على ذلك ان الوضوء شرط للصلوة وليس شرطا في التكليف بها وكذلك النية والتكبير وحروف
التكبير كل واحد منها شرط في الماتى مع انه ليس شرطا في التكليف بالاجماع قال قالوا لو كلف بها لصحت منه
الى اخره اقول هذان وجهان استدل بهما الحنفية على انهم غير مامورين بالفروع الاول ان الكافر لو كان
مكلفا بالعبادات لصح وقوعها منه والا لزم التكليف بالمحال والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله الثاني لو كان مكلفا
بالعبادات لامكن الامتثال والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الامتثال اما
ان يكون قبل الايمان او بعده والاول باطل لاستحالته اذ انها حالة الكفر والثاني باطل اجماعا لسقوطها عنه والجواب
عن الاول انه غير محل النزاع فان النزاع انما وقع في انه حالة كفره هل يكون مكلفا بمعنى انه يستحق عقابا اخر
على الكفر الاصلي وعلى ترك العبادات ام يستحق العقاب على الكفر لا غير او نقول النزاع وقع في انه حالة كفره
هل يكون مكلفا بالفعل بان ياتي به بعد اتيانه بالايمان ام لا وعن الثاني انا لا نسلم عدم الامكان فانه يمكنه ان يسلم
ويوقع الفعل وهذا كالمحدث فان جميع ما ذكرتموه في حق الكافر يرد مثله في حق المحدث قال الوقوع و
لعل ذلك الى اخره اقول لما استدل على الجواز شرع في الاستدلال على وقوع هذا الجائز بالنص وهو قوله تعالى حكاية عن
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وجه الاستدلال بالاية الاولى ان الله تعالى عدّ المحرمات
التي هي الشرك والزنى وقتل النفس عقب قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار بلفظة ذلك الى ما تقدم
فيكون هذا العقاب في جميع المحرمات لا يقال انه لا يجوز عوده الاشارة الى الشرك لا سيما وقد الى بلفظ
ذلك الدالة على البعيد وعلى التوحيد لانا نقول لو لم يكن للباقي مدخل في العقاب لكان ذكره

معه منافيًا ووجه الاستدلال بالآية الثانية ان الله تعالى حكى عن الكفار سبب دخولهم النار وقالوا لم نك
من المصلين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وهذا يدل على انهم استحقوا العقاب بترك الصلاة وقوله من
قال ان العذاب لم يكن على المعتقد للصلاة مجاز من غير دليل ولا حاجة وكان الاصل عدمه فوجب العمل بنفسه
احتج الحنفية بان تكليف الكافر لو كان واقعًا لوجب عليه القضاء والتالي باطل اجماعًا فالمقدم مثله
والشرطية تظهر ببيان ان فوائد الامر تقتضي وجوب القضاء والجواب الحق ان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بين
وجوب القضاء ووقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلي بحيث يلزم من وجود التكليف او صحته وجوب القضاء
واذا انتفت الدلالة اللفظية والمعنوية على وجوب القضاء بطلت الملازمة التي ذكروها قال مسئلة لا تكليف الا
بفعل فالمكلف به الى اخره اقول اختلف الناس في متعلق النهي فقال ابو هاشم واتباعه انه عدم الفعل
وعند الاشعرية انه فعل ضد المنهي عنه احتجوا على ذلك بانه لو كان مكلفا بنفي الفعل لكان مستدعي الحصول من المكلف
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان المكلف غير قادر على نفي الفعل
واذا لم يكن قادرا لا يكون مطلوبا منه والا لزم تكليف ما لا يطاق اجابوا عن هذا بالمنع من كون العدم غير مقدور
فان القادر على الشيء قادر على تركه اعني عدمه قطعًا وهذا احد قولي القاضي ابي بكر واجيب عن هذا
المنع بالاستدلال على ان العدم غير مقدور وذلك من وجهين الاول ان العدم نفي الاثر والنفي لا يتعلق بالفاعل
لان الفاعل من له الفعل والعدم ليس بفعل الثاني ان العدم مستمر والمستمر مستغن عن السبب لجواز عدم ان
المصنف تردد في هذا وذكر ان فيه نظرا وذلك لانا نمنع كون الفاعل من له الفعل فانه ليس المتنازع ونمنع كون
العدم المستمر لا يتعلق بالفاعل فانا نعني بتعلقه به ان لا يخرج الفعل الى الوجود الا ان يؤثر العدم قال مسئلة
قال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل الى اخره اقول اختلف الناس في ان التكليف هل يتوجه على العبد حال
شروعه في الفعل ام لا مع اتفاقهم على جواز توجهه قبله الا من شذ وعلى امتناع توجهه بعد الفعل
فقال الاشعرية نعم ونفاه المعتزلة وامام الحرمين والمصنف ذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة ايضا
ثم رد قول الاشعري بانه ان اراد بعدم الانقطاع ان التكليف لنفسه يتعلق بالفعل والمتعلق لنفسه بالشيء لا
ينقطع عنه والا لما كان متعلقا لنفسه لزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل بعين ما ذكره وهو خلاف
الاجماع وان اراد ان تنجز التكليف اي كونه مكلفا بالاتيان بالمامور به باق لزم تكليف المحال لكونه
تكليفا بايجاد الموجود وايضا فانه لا فائدة في التكليف حينئذ لانه لا فائدة فيه الا الابتلاء وهو منتف حال الفعل
واحتجت الاشعرية بانه مقدور حال الفعل اتفاقا سواء قلنا بتقدم القدرة او لم نقل واذا كان مقدورا بالمنع
صح التكليف به اجاب المصنف عن صحة التكليف ومستند المنع ما ذكره اولا قال المحكوم عليه

المحكوم عليه

عليه المكلف مسئلة الفهم شرط التكليف الى اخره اقول اطبق المحققون من الاصوليين على ان الفهم شرط
التكليف واليه ذهب بعض القائلين بجواز التكليف بالمستحيل وفرق بين هذا التكليف وبين التكليف بالمستحيل
لان في التكليف بالمستحيل تحصل فائدة التكليف وهو الاختبار دون هذا التكليف وذهب الباقون منهم الى الجواز و…
على امتناعه انه لو كان الغافل مكلفا لاستدعى الفعل منه على وجه الطاعة اذ هو معنى التكليف والتالي باطل لعدم
تصور التكليف من المستحيلات فالمقدم مثله وايضا لو جاز تكليف غير الفاهم كالصبي غير المميز والمجنون لجاز تكليف البهائم
لاستوائها في عدم الفهم ولما كان التالي باطلا قطعا كان المقدم كذلك قال قالوا لو لم يصح لم يقع الى اخره اقول استدل
القائلون بالجواز بوجهين الاول لو لم يصح تكليف غير الفاهم لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان
بطلان التالي انه قد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وترتب الاحكام عليها مع انها صادرة من غير الفاهم والجواب
ان هذا غير تكليف بل هو من قبيل الاسباب التي هي احد انواع خطاب الوضع فان الشارع جعل طلاق السكران سببا لنفوذ
حكمه عليه وكذلك باقي افعاله كما في قتل الطفل فانه سبب لوجوب الدية وكذلك اتلافه سبب لوجوب الضمان على الولي
الوجه الثاني قالوا قال الله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذا الخطاب بالنهي متوجه حالة السكر
فيكون تكليفا للغافل واجاب بان هذا لا يحمل على حقيقته بل لا بد من التاويل لما بينا من الدليل والتاويل من وجهين
الاول النهي عن السكر حالة ارادة الصلاة كما يقال لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم وقت الموت الثاني ان المراد بالسكران
هو الثمل وهو المنتشي الذي ظهر فيه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله وسمي سكران لما يؤول اليه غالبا على سبيل المجاز
وانما تعلق النهي عن الصلاة في هذه الحالة وان امكنه الاتيان بها لعدم التثبت كما في حق الغضبان قال مسئلة في حكم
الامر يتعلق بالمعدوم الى اخره اقول اختلف الناس في امر المعدوم فذهب الاشعرية الى جوازه والمعتزلة الى امتناعه
واعلم ان مراد الاشعرية بامر المعدوم ليس هو الطلب المنجز فان المجنون والصبي عندهم غير مامورين
فكيف يكون المعدوم مامورا وانما عنوا بذلك قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم على تقدير وجوده
واستعداده لفهم الخطاب فاذا وجد واستعد للفهم صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب اخر واستدل
المصنف على ذلك بان الامر لو لم يتعلق بالمعدوم على هذا الوجه لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ان حقيقة الامر التعلق بالغير فاذا لم يكن التعلق ازليا لم يكن الامر ازليا وبيان بطلان التالي
ما ظهر في علم الكلام من قدم كلامه تعالى وقد اوضحنا الحق في كتاب مناهج اليقين قال قالوا امر
ونهي وخبر من غير متعلق الى اخره اقول قالت المعتزلة وجود امر ونهي واخبار بغير مامور ولا منهي ولا
مخبر محال فانه ينزل منزلة الجالس في البيت وحده ويقول يا غانم قم ويا سالم لا تذهب ولما كان هذا
عبثا والباري لا يصدر منه العبث كان وقوع ذلك من الله محالا اجاب المصنف بان استحالة هذا …

وما ذكره فهو مجرد استبعاد فلا يلزم منه الامتناع ثم ان ابا عبد الله بن سعيد لقوة كلام المعتزلة وقوة
مذهب اصحابه عنده من قدم الكلام رام الجمع بين المذهبين فاعترف بقدم الكلام النفساني وحدوث
الامر والنهي والخبر وعلى هذا من التركيب وجعل هذه الامور اعراضا للكلام حادثة والكلام الذي هو القديم
هو بين المشترك والاشاعرة لم يرتضوا هذا المذهب لان هذه الامور انواع الكلام فيستحيل وجوده الا
لا في وجود نوع منها فيلزم قدمها او قدم بعضها ولعبد الله ان يمنع ذلك ثم قال المعتزلي وجود
الامر والنهي والاخبار بلا مخبر يستدعي وجود التعدد في اشخاص الناس والتعدد من لواحق الوجود فلزم
قدم المامورين والمنهيين اجاب المصنف بان التعدد باعتبار المتعلق وهو الامر والنهي لا يستدعي تعددا
وجوديا وينزل ذلك منزلة تعدد المعلومات بانها متعددة باعتبار تعلق العلم بها لانها موجودة في نفس الامر
متعلقة ويحتمل ان يكون هذا اعتراضا على ما اجاب به عن الاول وهو تسليم ان الامر والنهي والخبر امور واقعة
وتقديره لو كانت واقعة لزم ان يكون كلامه تعالى متعددا والاتفاق واقع على ان كلامه في الازل واحد والحق
ان نقول ان اريد بالتعدد التعدد الوجودي لا التعدد بحسب المتعلقات مع وحدة الذات منعنا الملازمة
وان اريد به التعدد باعتبار المتعلقات مع وحدة الذات فنفي التالي ممنوع لان الاتفاق وقع على ان التعدد
الوجودي غير حاصل اما لو قلنا ان الكلام الازلي خبر وتعلق اعتباره بانه يكون امرا وتارة يكون
نهيا وهو في نفسه واحد فانه يمكن قال مسئلة لا يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه الى آخره
اقول اختلف الناس في صحة التكليف المشروط بشرط علم وقوع عدم وقت الفعل اذا كان
الآمر عالما بعدم وقوعه فجوزه جماعة من الاشاعرة وذهبوا الى ان المامور يكون عالما بانه مكلف
وقول المصنف فلذلك يعلم قبل الوقت اشارة الى هذا اي فلاجل صحة التكليف بما علم الآمر من انتفاء شرطه
ووقوعه يعلم المامور قبل الوقت انه مكلف وخالفهم الامام والمعتزلة واتفق الجميع على ان الآمر لو كان
جاهلا بعدم الشرط جاز التكليف منه مثال الاول ان الله تعالى لو علم ان زيدا سيموت غدا هل يصح ان يكلفه
اليوم بالصوم في غد ومثال الثاني ان السيد لو امر عبده بخياطة الثوب في غد فانه مشروط بيقاء العبد الى
الغد مع ان السيد ليس بعالم بهذا الشرط احتج المصنف على مذهبه بثلثة اوجه الاول انه لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان شرط الفعل هو وجود
الارادة القديمة عند الاشاعرة والحادثة التي للعبد عند المعتزلة فالعاصي على مريد للطاعة عند المعتزلة
والله تعالى ليس بمريد لها عند الاشاعرة وقد علم الله تعالى عدم الارادتين فيكون عالما بعدم الشرط فلو لم
يكن مامورا بالطاعة حال عدم الشرط لم يكن عاصيا في حال عدم الارادة وهي حالة يتحقق فيها عاصيا اصلا

ايضا فلا يوجد عاص قال وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف الى آخره اقول هذان الوجهان
الباقيان الاول انه لو لم يصح التكليف مع العلم بعدم الشرط لم يعلم وجود تكليف اصلا والتالي باطل
فالمقدم مثله لان الله تعالى اذا امر زيدا بالصوم في هذا اليوم فان صومه حينئذ موقوف على بقائه وهو غير
معلوم له قبل هذا اليوم فيكون شاكا في شرط التكليف فلم يعلم التكليف بالمشروط فلا يعلم التكليف بالصوم قبل وقت
الفعل وكذلك حال الوقت لانها حالة الفعل والتكليف منقطع فيها وبعد الوقت كذلك فان قيل لو فرضوا زمان التكليف
متسعا بحيث اذا مضى احد جزئيه علم المكلف انه متمكن بخلاف المضيق فانه لا يعلم انه متمكن الا بعد انقضاء الوقت
نقلنا الكلام الى الجزء الذي كان التكليف فيه يعلم قبل اول الزمان الموسع والى اوله والجزء الاول لانقطاع التكليف
فيها وكذلك في باقي الاجزاء الثاني انه لو لم يصح لم يكن ابراهيم مامورا بالذبح لانه قد انفسخ عنه الفعل
قبل وقته لعوضه تعالى وفديناه بذبح عظيم لكنه عليه السلام كان مامورا به والمنازع في ذلك مكابر
وسيأتي تمام البحث فيه قال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب الى آخره اقول احتج القاضي على
مذهبه وهو صحة التكليف بالاجماع فقال انه قد علم بالاجماع من السلف قبل ظهور المخالفين على ان كل
بالغ عاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه واذا كان بالاجماع يلزم ذلك
بانا كان الغرض لا ازما واحتج المعتزلة على مذهبهم بوجهين الاول قالوا لو صح التكليف بما علم الآمر
انتفاء شرطه لم يكن الامكان شرطا في الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل محال والامر
بكن الشرط شرطا واذا كان محالا فلو كلف مع علمه لزم التكليف بالمحال واما بطلان التالي فبالاجماع اما
عندنا فبالعقل واما عندكم فبالسمع واجاب المصنف بان الامكان المشروط تحققه في صحة التكليف
ان يكون الفعل مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط
الوقوع مغاير لهذا الامكان وهو الذي نعني به كون المكلف متمكنا من الفعل وهذا هو الذي وقع فيه النزاع
فان عندنا هذا الامكان شرط في الامتثال لا شرط في التكليف فان التكليف قد يقع لا لتحصيل الامتثال
بل لنفع به الاختبار ثم عارضهم بالآمر الجاهل فانه غير عالم بوجود الشرط فيلزم ان لا يصح منه التكليف
الوجه الثاني قالوا لو صح التكليف بما علم الآمر عدم شرطه لصح التكليف اذا علم المامور عدم
الشرط والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله واجاب المصنف ان فائدة التكليف منتفية هاهنا
بخلاف الاول فان الاول قد يطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالعزم على الترك والكراهة اما اذا كان
عالما بعدم الشرط فانه يكون عالما بامتناع الفعل فلا يوجد فائدة التكليف فيه قال الاول له
النسخ في الكتاب والسنة والاجماع الى آخره اقول لما فرغ من الاحكام وما يتعلق بها

الكتاب

شرع في الكلام في مداركها وهي خمسة اقسام ووجهه ان الدليل اما ان يستفاد نقلا عن الرسول صلى
الله عليه وسلم او لا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب او لا يكون وهو السنة والثاني اما ان يستفاد
من جماعة لا يجوز عليهم التواطي على الكذب وهو الاجماع واما ان لا يكون كذلك وهو اما ان يكون حمل معلوم
على معلوم بجامع وهو القياس او لا يكون وهو الاستدلال وهذه الخمسة وان كانت ادلة اصولا للاحكام
لكن اصلها هو الكتاب لانه قول الشارع المشروع للاحكام والسنة اخبار عنه والاجماع اصله احدهما
وكل من القياس والاستدلال مبني على استفادة حكم من معقول النص فعلم ان اصلها هو الكتاب والكتاب كلام
الله تعالى ولما كان كلام الله تعالى في الحقيقة انما هو الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذات المتكلم عند المصنف
لا جرم صارت الادلة في الحقيقة راجعة اليه وهذه الصفة عبارة عن نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم فان
قلنا العالم حادث لا بد هنا من نسبة وهي الكلام النفسي وهي قائمة بذات المتكلم لانها لو لم تكن قائمة بذات المتكلم كانت
امرا خارجا عنه والامور الخارجية لا يتوقف ثبوتها على ثبوت امر ذهني يغايرها وهذه النسبة تتوقف على ثبوت
المنتسبين في الذهن فلا تكون لفظا خارج الذهن هذا كله نظر قال الكتاب القرآن الى آخره اقول
بحث الاصول انما يتعلق بالكلام الذي هو الحروف والاصوات اما النفساني فانما يبحث عنه المتكلم ولاجل ذلك
اهمل المصنف الكلام النفساني وبحث عن الكلام بالمعنى المشهور فقيل في تعريف الكتاب الكلام المنزل احترز عن
النفساني وقيد المنزل بالاعجاز ليخرج الكلام المنزل الذي اوحاه الشارع الى رسوله مما ليس بقرآن ووجه تسميته
منه احترازا عن السنة ولانه فصار هذا التعريف منطبقا على الكتاب العزيز ووقع في تعريفه الغزالي بانه الذي نقل بين
دفتي المصحف نقلا متواترا واعترض عليه المصنف بلزوم الدور فان الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور
القرآن لما عرف من ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن بهما لزم الدور قال مسألة ما نقل آحادا
فليس بقرآن الى آخره اقول الحق ان القرآن لا بد وان يكون متواترا في جملته وتفاصيله فان العادة قاضية
بان مثل هذا المعجز تستقل الهمم بحفظه ولا يستقل الا الآحاد كما نقل عن ابن مسعود انه قرأ فصيام ثلاثة ايام
متتابعات فان ما نقل بالآحاد فليس بقرآن ووقوع الخلاف في انه هل هو حجة ام لا واما البسملة فوقع
الخلاف في انها هل هي من القرآن ام لا وذهبت الامامية الى انها آية من كل سورة وهو احد قولي الشافعي
رضي الله عنه وذهب جماعة من الاصوليين منهم القاضي ابو بكر الى انها ليست من القرآن في غير سورة النمل
والشبهة قوية فيها فلاجل ذلك لم يحصل التكفير في الجانبين فان من انكر بعض القرآن المتواتر كافر وكذلك
من زاد في القرآن ما هو متواتر في اوائل السور قرآنا ثم استنتج من ذلك انها ليست قرآنا فيها قطعا لما قبله
من القاعدة الاولى ان ما نقل آحادا فليس من القرآن ثم ذكر انها قد تواترت بعض آية في سورة النمل من غير مخالف

فهي من القرآن فيها ونحن نقول بانها قد تواترت في اوائل كل سورة وتكرارها غير موجب لعدم كونها من القرآن
لتكررها من الآيات قال وهم مكتوبة بخط المصحف وقول ابن عباس رضي الله عنه سرق الشيطان من
الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله اقول هذا اشد الاشياء من قول انها من القرآن مع الجواب وتقرير
انها مكتوبة بخط المصحف فتكون من القرآن اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الصحابة كانت تشدد
فيما يوجد من صيانته عما ليس منه كما انكر على من اثبت اوائل السور والعشر والنقط فلما لم ينكروا في
كتبة البسملة بخط القرآن علم انها منه وايضا نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية من القرآن
الى ان ترك بعضهم قراءة البسملة في اول كل سورة ولم ينكروا عليه ودل على انها من القرآن واجاب المصنف بان
القاطع يقابله يعني ان القاطع وهو عدم تواترها في المحل يقابل ما ذكرتم قال في وجه لا يشترط الى هنا قلنا
اقول هذا ايراد على ما تقدم مع المخلص وتقريره ان نقل الاجماع لم يقع في كون التسمية من
القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في نقلها وانما وقع في وضعها آية في اول السور بعد ثبوت مثله فان البسملة
متواترة انها من القرآن واما كونها في اوائل السور فذلك لا يشترط فيه القطع فلا يلزم المحذور الذي ذكرتم فالحاصل
ان القرآن يجب ان يكون متواترا على ما دلت العادة عليه اما كل واحد منه فلا لان التواتر في المحل غير
مشروط والجواب ان ذلك يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس من القرآن فيه
مثل ويل يومئذ للمكذبين ومثل فبأي آلاء ربكما تكذبان ووجه الملازمة اما جواز اسقاط كثير من القرآن فلجواز ان لا تتفق
الطائفة التي كلفت النبي صلى الله عليه وسلم بالغاية ما انزل عليه من القرآن عليهم على عدم نقل بعض ما سمعوا منه من المكرر
لعدم وجوب النقل والاظهار عليهم حينئذ اذ الاظهار والنقل انما اوجب عليهم بناء على وجوب التواتر في المحل واذا انتفى
انتفى واما بيان جواز اثبات ما ليس من القرآن فيه فلجواز ان يكون الثابت من افراد المكرر ليس منها ويكون
ثبوت البعض الحق بالآحاد بناء على عدم اشتراط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله قال لا يقال يجوز
ولكنه اتفق الى هنا وهو باطل اقول هذا ايراد على الجواب مع الجواب عنه وطريق الايراد هو تسليم
التالي الذي ادعى المصنف بطلانه وذلك لان المصنف قال لو لم يشترط التواتر في المحل لجاز سقوط
كثير من القرآن المكرر والتالي باطل قال المعترض لا نسلم بطلان التالي بل يجوز اسقاط بالنظر الى الاول
لكنه قد اتفق ان تواتر المكرر وقيل ومثل التسمية التي لم تتواتر تكرارها فالحاصل ان الفارق بين التسمية
والمكرر من القرآن انما هو تواتر التكرار في المكرر بخلاف التسمية والجواب انا لو قطعنا النظر عن
ذلك الاصل وهو انتفاء تواتر المكرر لم نقطع بانتفاء السقوط ولا بانتفاء الاثبات انما يكون القطع بهما مستفادا
من تواتر المكرر بل يجوز ذلك وهو باطل فانا مع قطع النظر عن ذلك الاصل نقطع بان السقوط لا يجوز وكذلك

٢٨

الاسباب والاول باطل على عدم الجواز وهو ما سبق من وجوب استواء التواتر فيما هو قرآن والاصل عدم ذلك
حيث التجاوز السقوط والاسباب المستقبل من الزمان وهو باطل قطعا قال مسئلة القراءات
السبع متواترة خلافا لبعضهم اقول القراءات السبع متواترة واستدل بانها لو لم تكن كذلك لكان
بعض القرآن غير متواتر والتالي باطل بالمقدم مثله بيان الشرطية ان القرآن قد اشتمل على مثل
ملك يوم الدين ومالك يوم الدين وقد قرأ احدهما بعض القراء وبالاخر بعض الاخر واما ان يكون متواترين
وهو المطلوب او تواتر احدهما وهو تحكم باطل لاستوائهما في النقل جملة او لو لم يكن الا احدهما متواترين
اما بطلان التالي فظاهر ولقائل ان يقول المعلوم بالتواتر ان احدهما من القرآن واما تعيين احدهما او كونهما
معا فلا وكيف والذي يصل الى القراء السبعة نفر لا يحصل العلم بقولهم وصلاعنا اختلفوا فيه قال مسئلة
العمل بالشاذ غير جائز الى آخره اقول اختلف الناس في العمل بالقراءات الشاذة كقيام الايام في
صوم الكفارة بالتتابع فذهب الشافعي رضي الله عنه الى نفيه ولهذا لم يوجب التتابع وابو حنيفة الى اثباته
واحتج الشافعي رضي الله عنه بانه لو كان قرآنا لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغه الى من تقوم الحجة
بقولهم وهو الجمع المتواتر الذي لا يتطرق عليه الكذب ولما لم يبلغه الى اهل التواتر دل على انه ليس من القرآن
وليس بخبر يصح العمل به فان القارئ لم يذكره على انه خبر منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحتج ابو
حنيفة بانه متردد بين ان يكون قرآنا وبين ان يكون خبرا وعلى التقديرين فهو حجة والجواب لا يجوز ان يكون
مذهبا وتفسيرا له فلا يكون حجة وان سلم انه ليس بمذهب والحق انما يصح العمل به بعد تعذر ان لا يقطع
بخطائه وهذا مقطوع بكونه خطأ فانه نقله قرآنا فهو خطأ والا لتواتر واذا كان خطأ لم يكن حجة قال
المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما للاشتراك او اجمال او ظهور تشبيه اقول لما كان القرآن
مشتملا على المحكم والمتشابه وجب علينا تعريفهما وقد عرفنا باموره فمنهم من يقول المحكم هو ما عرفه الراسخون
في العلم والمتشابه هو ما علم الله ومنهم من قال المتشابه هو الحروف المقطعة والمحكم ما عداه ومنهم من
قال الحلال والحرام والوعد والوعيد والمتشابه هو القصص والامثال وغير ذلك والاولى تعريفهما بما
ذكره المصنف وهو ان المحكم هو المتضح المعنى والمتشابه ما يقابله وهو يكون لتطرق الاجمال كما في الالفاظ
المشتركة كقوله ثلثة قروء او الحقيقة والمجاز او كان ظاهره التشبيه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
سماها بما يدل الا مع عدم الكشف عن الاسباب الدالة على التشبيه قال والظاهر الوقف على والراسخون
في العلم لان الخطاب بما لا نفهم بعيد اقول اختلف الناس في جواز الخطاب بما لا نفهم فذهب الحشوية
الى اباحته وذهب قوم غير المحققين الى جوازه والدليل على الامتناع كونه نقصا والله تعالى حكيم يتعالى عن ذلك

واحتج المجوزون بامرين احدهما ان الحروف المقطعة غير معلومة وقد خوطبنا بها والثاني ان الواو في
قوله والراسخون للابتداء لا للعطف والا لوجب عود الضمير في قوله يقولون الى المذكورين فيكون الله تعالى
داخلا فيه وهو محال والجواب عن الاول ان الناس اختلفوا في تفسيرها والظاهر انها اسامي السور
وعن الثاني ان الواو للعطف والا لزم الخطاب بما لا نعلم وهو قبيح والاستبعاد في عود الضمير
من دليل العقل من انه لا يجوز عود الضمير الى البعض المذكور قبل التخصيص قال مسئلة
الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء الى آخره اقول لما فرغ من البحث عن الكلام في الكتاب اشتغل بالبحث

السنة

عن السنة ولما كانت السنة متلقاة من اقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وافعاله وجب ان يبحث اولا عن
الاقوال والافعال وانها هل هي حجة ام لا وذلك انما يكون بيان عصمتهم فنقول مذهب الامامية ان الانبياء
معصومون قبل الرسالة وبعدها عن صغائر الذنوب وكبائرها لا يزول عنهم العصمة منهم مما ينافي مقتضى الحكمة
بان ارسال من لم يكن بهذه الصفة يقتضي التنفير المنافي للارسال وذهب اكثر المعتزلة والقاضي ابو بكر
واكثر الاشاعرة الى انه لا يمتنع صدور المعصية منهم كبيرة وصغيرة قبل الرسالة بل جوزوا ارسال من اسلم
عقيب كفره اما بعد الرسالة فقد وقع الاتفاق على امتناع كذبهم في الاحكام وما دلت المعجزة على صدقهم
كالتبليغ عن الله تعالى بطريق العمد واختلفوا في ذلك على سبيل السهو فذهب الاستاذ والقاضي ومنعه
الباقون وقال المعجزات انما دلت على الصدق فيما هو عن اعتقاد ولم تمنع عن الكذب الصادر عن الغلط
وهو خطأ والا لزم عدم الوثوق بالتبليغ على تقدير السهو واما ما عدا ما دلت المعجزة على صدقهم فيه فهل
تجوز عليهم المعصية فيه ام لا فالاجماع منعقد على امتناع الكبائر والصغائر الدالة على دناءة المروءة
والخسة وتعلق عن الفضيلة حال صدور الكفر منهم لانهم يجوزون صدور الذنب عنهم والاكثرون اما
غير الكبائر والصغائر الدالة على الخسة والضعة على جوازها والحق امتناعه قال ما وضح
فيه امر الجبلة كالقيام والقعود مباح اقول اختلف الناس في افعال الرسول صلى الله عليه وسلم هل
هي حجة في شرع مثل ذلك الحكم في حق امته ام لا وتقرير الخلاف ان نقول الافعال التي ترجع الى الجبلة
كالقيام والقعود والاكل والشرب وغير ذلك والتي ثبت اختصاصه بها كوجوب الضحى والوتر ووجوب
السنة والمشاورة والتخيير لنسائه وصوم الوصال والزيادة على اربع حرائر فلا خلاف في انها مختصة
به ولسنا متعبدين بها واما ما عدا ذلك فان كان فعله بيانا فلا خلاف في كونه حجة وكونه بيانا اما ان يكون
بالقول مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه دل على ان فعله صلى الله عليه بيان لقوله اقيموا الصلوة
وكذلك قوله صلى الله عليه خذوا عني مناسككم وقد يكون بالقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل ولم تبينه حتى وقت

الحاجة اليه فيفعل فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لقطع يد السارق من الكوع المبين لانه السرقة وكذلك
الغسل الى المرافق المبين لاية الغسل واما اذا لم يكن بيانا فلا يخ اما ان نعلم صفة الفعل من وجوب او ندب او لا
نعلم فان علم انه صلى الله عليه وسلم فعله واجبا او ندبا فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى ان حكم امته حكمه وذهب اخرون
الى ان امته مثله في العبادات دون غيرها وذهب اخرون الى التوقف حكم ما لم نعلم صفته واما اذا لم نعلم صفته فقد
اختلفوا على اقوال فقال قوم انها على الوجوب وقال اخرون على الندب وقال اخرون على الاباحة وتوقف في الجميع
وقال اخرون ان ظهر قصد التقرب بالفعل فهو ندب والا فهو مباح وهو اختيار المصنف وبعض من حمل على المعاصي
على الانبياء قال انها على الحظر قال لنا القطع بان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله
والندب اقول هذا استدلال المصنف على مذهبه اما الاول وهو وجوب التاسي به فيما علم صفته فقد
استدل عليه بوجوه الاول الاجماع وهو رجوع الصحابة الى افعاله واتباعه فيها كتقبيل الحجر والقبلة للصايم
ووجوب الغسل من التقاء الختانين وغيره من الوقايع الشهيرة مع عدم الانكار من احد منهم وذلك يدل على
اتفاقهم على وجوب متابعته الثاني القران وهو قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا وجوب اتباعه والتاسي في فعله
لم يكن للاية معنى واما الثاني وهو اذا لم نعلم صفة الفعل فانه على قسمين الاول ان نعلم قصد القربة من
فعله صلى الله عليه وسلم فهو يدل على القدر المشترك بين الوجوب والندب في حقه وحق امته لان قصد التقرب
هو مشترك بين الوجوب والندب والقدر المشترك ليس فيه اشعار باحد جزئياته فيكون المعلوم هو القدر
المشترك وخصوصيتا الوجوب والندب مشكوك فيهما غير ان خصوصية الندب معلومة بالنقل
لان الاصل براءة الذمة من قبل الوجوب الثاني لا نعلم قصد التقرب منه فحينئذ يحتمل الوجوب
والندب والاباحة فهو قدر مشترك بين هذه الانواع وليس فيه اشعار باحدها غير الاباحة
هو الاصل والوجوب والندب زيادة لم تثبت وايضا قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المومنين حرج يدل من حيث المفهوم على الاباحة فان نفي الحرج لهم منه وذلك مع احتمال الوجوب
والندب قال المخالف ما استدل الى اخره اقول هذه وجوه القائلين بوجوب التاسي
مطلقا مع الجواب عنها الاول قوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه امر بالاخذ لما اتى به ولا اخذ هاهنا
مجاز في الامتثال والفعل الذي فعله ما اتى به فوجب علينا اتباعه فيه والجواب ان الاتيان هاهنا
المعنى به الامر القولي لا الفعلي والدليل عليه ذكر مقابله وهو قوله وما نهيكم عنه فانتهوا فان
مقابل النهي ليس الا الامر القولي ولقائل ان يقول الاتيان اعم من الفعل مطلقا للامر وقوله وما
في الفعل صحة اتباعه فيهم

وما نهيكم عنه وان كان مقابلا للامر القولي لكنه لا استبعاد في الامر بالامتثال في الفعل والقول والامساك عن النهي لما نهى
عنه الثاني قوله فاتبعوه والاتباع امر باتباعه واتباعه امتثال قوله واتيان مثل فعله والامر للوجوب
والجواب ان اتباع شخص الرسول صلى الله عليه وسلم غير مراد فلا بد من اضمار وهو اما اتباع او اتباع اوامره او افعاله
واضمار ما هو اعم غير جائز لان كل ما جاز الاضمار كان اولى فيضمر هنا القول لكونه متفقا عليه وان وجب اضمار
الفعل لكن الاتباع انما يكون في فعل علمت صفته اما فيما لا نعلم صفته فلا فالحاصل ان المضمر اما القول او الفعل
الذي علمت صفته او هما معا لا الفعل الذي لا نعلم صفته الثالث قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة فمن لم يكن فيه
اسوة اي اتباع لم يكن واجبا بعكس النقيض وذلك يدل على وجوب الاتباع والجواب ان معنى التاسي
هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله فلا بد من العلم بوجه الفعل حتى يقع التاسي به واذا كان مجهولا
لم يقع التاسي به الرابع ان الصحابة خلعوا نعالهم لما خلع فهموا وجوب المتابعة واقرهم النبي صلى الله عليه على ذلك ثم
بين العلة التي اختص بها حتى حصل الفرق في تلك الواقعة فقال ان جبرئيل اخبرني ان فيها اذى والجواب
انه لما سبق قوله صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي فهموا وجوب المتابعة لا لكل الامر او لانهم فهموا القربة
بقوله خذوا زينتكم عند كل مسجد الخامس انه امرهم بالتمتع ولم يتمتع فقالوا له مالك تامرنا بالتمتع
ولا تتمتع فهموا من فعله وجوب متابعته والجواب انهم انما فهموا ذلك من قوله خذوا عني مناسككم او لانهم
فهموا القربة من فعله وطلبوا الاتيان بمثله السادس ان الصحابة اجمعوا في وجوب الغسل من غير
انزال بسؤال عن عايشة رضي الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فتابعوا فعله وعملوا
عليه والجواب انما تبعوه في ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه
بيان لقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا والبيان تجب متابعته كما على ما سلف او لانه شرط للصلوة فانه
نوع من الطهارة فهموا اتباعه بقوله صلوا او لانهم فهموا الوجوب من فعله فتابعوه السابع دليل الاحتياط
وذلك لان الفعل يحتمل الوجوب والندب والاباحة فعلى تقدير الاتيان به يتخلص النفس من العقاب
وذلك مثل صلوة فاتته نسي تعيينها فانه يجب عليه الاتيان بالصلوة الخمس حتى تبرا ذمته بيقين وكما
اذا طلق الانسان زوجة من زوجاته ثم نسيها فانه يحرم عليه تغليبا للاحتياط والجواب ان
الاحتياط انما يكون فيما ثبت وجوبه كالصلوة المنسية وترك الحرام في المطلقة او كان الاصل
فيه الوجوب كيوم الثلثين من رمضان اذا غم الهلال فانه يجب صومه لان الاصل وجوب صوم ثلثين
اما ما يحتمل ان يكون واجبا وغير واجب فلا احتياط فيه لاحتمال الحرام مع عدم العلم بالمقال

بالاصل الذي هو احد الامرين المذكورين وهيهنا كذلك فان الفعل اذا ثبت وجوبه والاصل وجوبه
وبعض الناس قال ان الاحتياط انما يقال به اذا خلا الدليل عن احتمال الضرر قطعا وهنا يحتمل
ان يكون الفعل حراما قطعا وهذا غير صحيح لانه لو عم الهلال ليلة الشك احتمل ان يكون الصوم حراما
وان يكون واجبا ومع ذلك فالاحتياط القول بوجوبه وان احتمل ان يكون حراما والى بطلان هذا القول
اشار المصنف والحق ان الاحتياط انما يكون فيما ثبت وجوبه او كان الاصل قال الندب الوجوب يستلزم
السلخ الى اخره اقول لما ابطل المصنف ادلة من قال بالوجوب التاسي في ما لم تعلم صفة الفعل
مطلقا شرع في ابطال حجة الاخرين اما القائل بالندب فاستدل بان الفعل راجح على الترك بقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والوجوب منفي لانه يستلزم السلخ والاوقع التكليف بالمجهول والجواب
عن لانه مامر وبيانه ان الوجوب يستلزم السلخ ولما بين بالسلخ السلخ القولي او المطلق الشامل للفعل
والقول ثم وايضا فان الوجوب يستلزم السلخ فكذلك الندب لانه تكليف واما القائل بالاباحة
فاحتج بانه معلوم قطعا والاصل عدم الزيادة فوجب الوقف والجواب انا اذا ظهر قصد
القربة دل على الترجيح المنافي للاباحة قال مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره فاخر الى قوله
بعضها من بعض اقول اذا فعل واحد في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا وعلم به الرسول
ولم ينكره مع القدرة على الانكار فلا يخلو اما ان يكون النبي عليه السلام قد بين قبحه قبل ذلك اولا فان كان
الاول فلا يخلو اما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على الفعل وعلم تكرار قبح الذي عليه السلام
لذلك الفعل اولا فان كان الاول لم يدل السكوت على الجواز اتفاقا وذلك كاختلاف في ترك الانكار على
اليهود في المضي الى الكنيسة لما علم تكرار القبح عليهم من النبي صلى الله عليه وسلم وان كان الثاني
دل على الجواز ويكون نسخا لما سبق من التحريم واما اذا لم يبين قبحه قبل ذلك فانه يدل على الجواز
ايضا والا لزم ارتكاب محرم فان ترك الانكار مع القدرة معصية لا تجوز عندنا على الانبياء وعند المصنف
وغيره من الجمهور وان كان بحثا لكنه مستبعد فان الغالب على الظن عدم صدور المعصية منه
وبالخصوص اذا وقع الاستبشار بذلك الفعل فانه اوضح في باب الدلالة على
جواز الفعل كما تمسك الشافعي رضي الله عنه بما نقل عنه صلى الله عليه من ترك الانكار والاستبشار
في باب القيافة لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة وقد غطيا رؤوسهما ملحفة وقد ظهرت
له اقدامهما زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا ان القيافة حقة لجري
اثبات الانساب بها لما ذكرها ولما استبشر بها قال واعترض ان ترك الانكار الى الخ

اقول هذا المراد اورده القاضي ابو بكر الشافعي رحمه الله وتقريره ان ترك الانكار انما كان لان
قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يطعنون في نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول
الله صلى الله عليه وكان الشرع حاكما بالحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع وكان
ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لان المنافقين
يعرضوا للطعن وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق
الا ترى ان الفاسق لو شهد بالحق ولم ينكر عليه لم يكن ذلك دليلا على قبول قول الفاسق واجاب المصنف
عن هذا بان موافقة الحق لا تمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا لكان ترك الانكار موهما حقية
الطريق والزام الخصم الذي حصل بالقيافة لا يصلح ان يكون مانعا من الانكار قال مسئلة الفعلان لا يتعارضان
الى اخره اقول افعال الرسول صلى الله عليه لا تتعارض لانها اما متماثلة ولا تعارض كصلوة الظهر
في وقتين او مختلفة اما غير متضادة كصوم وصلوة ولا تعارض ايضا او متضادة كصوم واكل في افطار
ولا تعارض هيهنا ايضا لجواز احد الامرين اعني الواجب او الندب في وقت والجواز في وقت اخر اذ لا
لا عموم لها فلا يكون احد الفعلين رافعا للاخر اللهم الا ان يدل دليل خارجي عن الفعل على وجوب تكرير مثله
له او لامته فيكون الفعل الثاني ناسخا لحكم الاول فهذا حكم الافعال المتضادة واما اذا كان المعارض
للفعل قولا فلا يخلو اما ان لا يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل ولا على التاسي الامة به او يكون هناك
دليل يدل على تكرار الفعل و التاسي او يكون هناك دليل يدل على
التكرار دون التاسي او يكون هناك دليل يدل على التاسي دون التكرار فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون
القول خاصا به او بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فلا يخلو اما ان يكون القول متقدما او متاخرا او يحتمل
الامرين فان كان القول متاخرا فلا تعارض ايضا لانه يجوز ان يفعل الفعل في وقت ثم يقول بعده وتراخي
اما مع التراخي او بدونه لا يجوز هذا الفعل ولا يكون هذا القول رافعا لحكم الفعل الماضي قطعا
ولا المستقبل لعدم عموم الفعل واما اذا كان القول متقدما مثل ان يقول يجب علي في الوقت الفلاني
الفعل الفلاني ثم تلبس بضده في ذلك الوقت فهذا الفعل يكون ناسخا لذلك القول وهذا
الفرض غير جائز عند المعتزلة الا عند من يجوز عليهم المعاصي فانهم لا يجوزون نسخ الفعل قبل التمكن
من الامتثال وعند الاشاعرة يجوز ذلك وهذا البحث سيأتي واما اذا كان القول خاصا بنا فلا تعارض
سواء تقدم الفعل او تاخر لعدم اجتماع الفعل والقول في محل واحد قال وان كان عاما لنا
الى اخره اقول هذا هو الفرض الثالث وهو ان يكون القول عاما لنا وله مثل ان يقول يجب علي وعلى

يعني كذا فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو القول أو الفعل فإن كان هو الفعل فلا تعارض أما بالنسبة إليه
فلعدم عمومية الفعل وأما بالنسبة إلينا فلأن الفرض أن الفعل لم يدل دليل على تأسي الأمة به فيه وأما
إذا كان القول هو المتقدم فلا تعارض أيضا بالنسبة إلينا وأما بالنسبة إليه فإنه يكون نسخا على الخلاف في تحليل
حكم هذا القسم وهو ما إذا كان القول عاما لنا وله حكم ما تقدم إلا في شيء واحد وهو أن القول إذا كان
ظاهر العموم له صلى الله عليه وسلم مثل أن يقول يجب علينا كذا مثل أن يقول علي وعلى أمتي كذا وهو متقدم
فإن الفعل تخصيص لذلك العموم وقد كان في الأول نسخا قال فإن دل الدليل على تكرره وتأسي الأمة به أقول
هذا هو القسم الثاني وهو أن يكون دليل يدل على تكرر الفعل وعلى تأسي الأمة به فإما أن يكون القول خاصا به
أو بنا أو عاما لنا وله فإن كان الأول فلا معارضة في حق الأمة لعدم اختصاصه بما دل عليه القول دون الفعل وأما في حقه
فلا يخلو إما أن يكون القول متقدما أو الفعل أو لا يعلم فإن كان الأول فالفعل يكون ناسخا للقول في حقه إن كان بعد التمكن من
الامتثال عندنا أو مطلقا عند المعتزلة وإن كان الثاني فالقول يكون ناسخا للفعل في حقه دون أمته لاختصاص القول
به وإن كان الثالث فلا معارضة بين الفعل والقول بالنسبة إلى الأمة لعدم تناول القول لهم وأما بالنسبة إليه ففيه
ثلث مذاهب الأول أنه يجب العمل بالقول الثاني يجب العمل بالفعل الثالث الوقف حتى يقوم دليل التاريخ وهو الذي
اختاره المصنف لأنه يحتمل أن يكون القول متقدما وأن يكون متأخرا ولا ترجيح فالقول بالعمل بالقول أو الفعل يكون
تحكما محضا من غير دليل وهو باطل والمصنف أشار إلى المذهبين بقوله فإنهما احتج القائلون بالأول بأن القول
أبين في الدلالة من الفعل ولأن العمل بالقول يفضي إلى نسخ الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم دون أمته والعمل بالفعل يفضي
إلى إبطال القول بالكلية وهذان الوجهان ضعيفان أما الأول فلأن الفعل قد يكون أبين وأيضا فكون
القول أبين لا يقتضي تأخره زمانا ولا أولويته بالأخرى فلا يقتضي أولوية العمل بالقول وأما الثاني فلأن الفعل والقول
أيهما تأخر كان ناسخا للآخر في حقه وحكم أمته مستفاد من الفعل سواء تقدم أو تأخر فلا أولوية أيضا واحتج القائلون
بالثاني بأن الفعل أدل فيكون أولى وقد مر ضعفه قال وإن كان خاصا بنا فلا معارضة فيه إلى في حقه
خلاف الأول أقول هذا هو الفرض الثاني خاصا بنا فلا تعارض بالنسبة إليه وأما بالنسبة إلى الأمة فلا يخلو إما
أن يكون القول متأخرا أو متقدما أو يجهل التاريخ وعلى التقديرين الأولين يكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم وهو ظاهر
وعلى التقدير الثالث الخلاف هنا كالخلاف في الفرض الأول واختار المصنف هنا العمل بالقول لوجوه الأول أولى لأن
فعله عليه السلام لم يوضع لتبيين الأحكام ووضع أمر لنا الثاني أن القول شامل للأمور المحسوسة كالصلوة والصوم
والمعقولة كالمعارف والاعتقادات والفعل مختص بالأمور المحسوسة فيكون الأول أكثر فائدة فيكون أولى الثالث
أن الناس اختلفوا في الأمر الفعلي ولم يختلفوا في الأمر القولي فالمجمع عليه أولى من المختلف فيه الرابع أن العمل بالفعل
يسعى

يسعى لإبطال الفعل في حقنا دونه والعمل بما يحصل معه الجمع بين الدليلين ولو بوجه ما أولى من العمل بما يلغي أحدهما
بالكلية احتج القائلون بأولوية الفعل بأن الفعل أقوى من القول فإن القول قد بين بالفعل كما في قوله صلى الله عليه
وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فإنه بينه بفعل الصلوة وكذلك خذوا عني مناسككم بين بأفعاله عليه السلام في الحج وكذلك
خطوط الهندسية جاز بالفعل نظير الدعوى والجواب أن القول أكثر من الفعل والأكثر دليل على رجحانه
ولو سلم التساوي كان القول راجحا بما ذكرناه أولا والقول بالوقف في هذا الفرض ضعيف لوجوب التعبد بالقول هنا
خلاف الأول وهو ما إذا كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم فإن الوقف فيه أولى قال فإن كان عاما فالمتأخر
ناسخ فإن جهل فالثلاثة أقول هذا هو الفرض الثالث وهو أن يكون القول عاما لنا وله فلا يخلو إما أن يكون التاريخ
معلوما أو لا يكون وعلى التقدير الأول يكون المتأخر ناسخا وعلى التقدير الثاني يقع الخلاف كما مضى قال فإن دل
دليل على تكرر في حقه لا تأسي فالقول فيه خاص أو عام إلى الوجه فلا معارضة أقول هذا هو القسم الثالث
وهو أن يكون هناك دليل يدل على تكرر الفعل في حقه وليس هناك ما يدل على تأسي الأمة به وإنه على ثلثة أقسام
أحدها أن يكون القول خاصا به الثاني أن يكون القول عاما لنا وله وفي هذين القسمين لا معارضة في حق الأمة
لعدم تعبدهم بالفعل وأما بالنسبة إليه فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخا وإن جهل فالخلاف كما مضى الثالث
أن يكون القول خاصا بالأمة فلا معارضة أما بالنسبة إليه فلعدم تناول القول له وأما بالنسبة إلينا فلعدم تعبدنا
بالفعل قال فإن دل الدليل إلى وجه كما تقدم أقول هذا هو القسم الرابع وهو أن يكون هناك دليل يدل على
تأسي الأمة إلا على تكرر الفعل وأقسامه ثلثة أيضا أحدها أن يكون القول خاصا به وإن كان متأخرا فلا معارضة
أما في حقنا فلاختصاصه بالقول وأما في حقه فلعدم تكرر الفعل وإن كان متقدما فالفعل ناسخ في حقه لا في حقنا
وإن جهل التاريخ فالخلاف كما مضى الثاني أن يكون القول خاصا بالأمة فلا معارضة في حقه وفي حق الأمة المتأخر
ناسخ ومع الجهل فالخلاف كما مضى وإن كان القول عاما لنا وله فحكمه أيضا كما مضى قال الإجماع العزم

الاجماع

والاتفاق إلى قوله عقلي أو عرفي أقول هذا هو الأصل الثالث من الأصول الأدلة وهو في الإجماع
وهو في اللغة يقال بالاشتراك على معنيين الأول العزم ومنه قوله تعالى فأجمعوا أمركم والاتفاق ومنه
أجمعوا على كذا أي اتفقوا عليه وفي الاصطلاح عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر
من الأمور فالاتفاق كالجنس والفصل بقولنا المجتهدين عن اتفاق العامة فإنه لا اعتداد بهم وبقولنا
من هذه الأمة عن اتفاق الأمم السالفة فإنه ليس حجة علينا وبقولنا في عصر المعنى عصر ما حتى يكون إجماع
أهل كل عصر حجة فإنه لا يشترط في الإجماع اتفاق المجتهدين في جميع الأعصار وقولنا على أمر يعم الإثبات
والنفي معا ومن يشترط في الإجماع انقراض أهل العصر زاد في الحد إلى انقراض العصر حتى يسمى الاتفاق

الى وقت الانقراض ومن شرط في الاجماع عدم سبق الخلاف المستقر زاد في الحد قيد سبق استقرار
الخلاف وقد حد الغزالي الاجماع بانه عبارة عن اتفاق امة محمد صلى الله عليه على امر من الامور الدينية
وهو باطل طرده اوجه الاول ان الاجماع على هذا التقدير لا يتحقق وانه لا يمكن المعرفة باتفاق
الامة ما سيوجد من زمان النبي صلى الله عليه الى يوم القيامة الثاني ان هذا الحد لا يطرد فانه اذا انقرض
والعياذ بالله عدم المجتهدين يكون الاجماع ثابتا وليس كذلك فان قول العوام لا اعتداد به
الثالث انه لا ينعكس فانه لو اتفق المجتهدون على امر عقلي او عرفي لكان اجماعا وان لم يكن على امر
من الامور الدينية قال وخالف النظام وبعض الروافض الى قوله على المظنون اقول نقل عن
النظام وبعض الامامية ان الاجماع لا يتصور واستدلوا بوجوه الاول ان الامة منتشرون في
البلاد المتباعدة وذلك مما تقتضي العادة فيه بامتناع نقل الحكم اليهم فلا يحصل الاتفاق والجواب المنع من
ان العادة توجب نقل الحكم اليهم فان من جد وبحث لابد وان يصل الى معرفة الحكم الثاني انه اما
ان يكون اجماعهم عن دليل او لا عن دليل والقسمان باطلان فالاجماع باطل اما الاول فلان ذلك الدليل
اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا والاول باطل لان العادة قاضية بنقل الادلة القاطعة ولكن الدليل (?)
للحكم الذي اجمعوا عليه غير منقول فلا يكون قاطعا والثاني باطل لامتناع اتفاق الجمع الكثير على الامارة الموجبة
للظن كالمنع اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت معين وكيف لا يكون كذلك وبعض المجتهدين لا يحرم (?)
الحكم عن الامارة والقدح عليه عن مواخذه عدم توافقهما على الاكل المعين واما الثاني فيستلزم
الخطأ فلا يكون الاجماع حقا والجواب المنع من ابطال قسمي القسم الاول اما المتواتر فلانه قد
يستغنى عن نقله وهو هنا كذلك فان بعد حصول الاجماع حصل الاستغناء عنه فلم يجب نقله واما الظني فانه
قد يكون جليا وحينئذ يكون حاصلا عند كل مجتهد فحكم بما يقتضيه ذلك الدليل ويحصل الاتفاق الثالث
ان معرفة الاجماع موقوفة على اولا معرفة المجتهدين ومعرفة انهم موافقون على معرفة كل واحد
منهم وذلك مما تقتضي العادة بامتناعه فانه قد يكون هنا مجتهد لا يعلم وجوده البتة او يعلم وجوده
اولا لكن انقطع عن الناس بحيث لا يعلم حاله او اسير بحيث لا يمكن استعلام حاله او يكون خامل
الذكر بمعنى انه لا يعرف كونه مجتهدا الى غير ذلك ولو سلم معرفة كل واحد منهم لكنه يحتمل ان يفتي بعضهم
بذلك الحكم الظاهر وان كان في اعتقاده نفي خلافه والكذب على واحد والاثنين جائز ولو سلم
انه افتى بما يعتقده لكنه من المحتمل ان يفتي احدهم بحكم وقبل ان يفتي الاخر بذلك يرجع الاول عما افتى
به فلا يحصل الاتفاق ولو سلم فعلمه يستحيل عادة لان نقل الاجماع اما ان يحصل بالتواتر وهو باطل

لتعذره فانه يلزم ان يتواتر جماعة لا يجوز عليهم الكذب على ان كل واحد منهم قد افتى بذلك الحكم واما ان يحصل
بالاحاد وهو غير مفيد والجواب ان وقوع الاجماع دافع لهذه الشبهة وهو حاصل فانا نقطع
بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون عند كل مجتهد واذا كان كذلك فقد اندفعت اسئلتهم
اعني استحالة الشيوع عنهم واستحالة النقل عادة واليه اشار المصنف بقوله واجيب عنها اي عن الاسئلة
قال وهو حجة عند الجميع الى قوله فلا دور اقول اتفق الاكثرون على ان الاجماع حجة ونقل عن
النظام خلاف ذلك ورايت بعض المحققين يذكر ان النظام انما منع من حجية الاجماع اما على تقدير
حقيقته فانه يكون حجة عنده ونقل عن بعض الخوارج المنع من كونه حجة واما الشيعة فقد نقل المصنف
عنهم انكار كونه حجة وليس هذا النقل بصحيح ونقل عن احمد انكار الاجماع بمجرد الاستبعاد الذي
ذكرناه اولا والاستبعاد ليس بحجة ثم ان المصنف بعد ذكر الخلاف استدل على كونه حجة بوجه الاول
ان المجتهدين قد اجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع فيكون مخطئا اما المقدمة الاولى فظاهرة واما
الثانية فلان العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير على حكم من غير قطع فان الاتفاق من غير دليل او على
امارة مستقلة (?) لا يحصل فاذن لابد من نص قاطع دل على ذلك الحكم لا يقال ينتقض هذا باجماع
الفلاسفة واليهود والنصارى على الباطل لانا نقول العادة تحيل تعمد الكذب على الجمع الكثير وليس
يستبعد خطأهم في ما ليس بقاطع قاطعا فالفلاسفة واليهود والنصارى لم يجمعوا على تعمد الكذب وانما
اجمعوا على جعل ما ليس بقاطع قاطعا ولاجل هذا اشترطنا في التواتر الاستناد الى المحسوس ولما كان هذا
الحكم شرعيا والحكم الشرعي لا يحصل الا عن دليل او امارة والامارة تحيل العادة اتفاقهم عليها
فاذن هذا الحكم انما يحصل بالدليل اعني النص فيكون الاجماع هنا قد استند الى امر محسوس فاندفع السؤال
لا يقال انكم اثبتم الاجماع بالاجماع او انكم اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع لانا نقول الاجماع الثاني
الدال على تخطئة مخالف الاجماع لا يقع الا عن نص فيكون ثبوت النص مستفادا من كون الاجماع الثاني حجة
الذي هو دليل على كون مطلق الاجماع حجة وكلاهما دور لانا نقول الذي يثبت كون الاجماع مطلقا حجة
انما هو نص دال عليه وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صيغة من صيغ الاجماع مطلقا وهي
الاجماع الثاني وانما كان هذا الاجماع مفيدا لوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصيغة اعني
الاجماع الثاني ودلالتها على ثبوت ذلك لا يتوقفان على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور واما عدم
توقف وجود تلك الصيغة عليه فلان وجدانها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة
واما عدم توقف دلالتها فلان دلالتها مستفادة من العادة قال ومنها اجمعوا على تقديمه الى قوله

ولا نصر اقول هذه حجة ثانية على كون الاجماع حجة وقوله الامة لا تجتمع على لعدم الاجماع
على القواطع الادلة وجب ان يكون الاجماع قاطعا لتعارض لان حجة القاطع لا تعدم على القاطع فاذا اجماع
فلو لم يكن الاجماع قاطعا لتعارض الاجماعان وقد الزم بعض الاصوليين من تلك هذه الطريقة العويص
ان لا ينعقد الاجماع عنده الا اذا بلغ المجمعون عدد التواتر حتى يستحيل عليهم التواطي على الكذب لان العادة
انما تحيل الكذب على مثل هؤلاء والمصنف اجاب عن هذا المنع اولا في الالزام لان المحتجين الحاكمين في
شرعي بانه قاطع الا اذا كان قاطعا للعادة في اليوم هذا وجعله عرضا له فيما نوجه لانه لا يدعي كون
كل اجماع حجة قاطعة بل البعض بهذا الدليل والباقي كذلك لعدم الفصل قال الشافعي رضي الله عنه ويتبع غير
سبيل المؤمنين الى جنب مثله في القياس اقول لما ذكر الحجة عنده على كون الاجماع حجة شرع في حجج
المعتمدين على ذلك وبيان ضعفها من تلك الحجج استدلال الشافعي وهو قوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله تقرير الاستدلال ان يقول الله تعالى جمع بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيجب ان يكون كل واحد منهما له هذا الحكم فانه يستحيل الجمع بين محرم
ومحلل في الوعيد واذا ثبت حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا والحكم المجمع عليه
هو سبيل المؤمنين فيجب اتباعهم فيه ولا اعتراض انه يحتمل ان يكون المراد ومن يشاقق الرسول ويتابعه ويتبع
غير سبيل المؤمنين في متابعته ونصرته وذب الاعداء عنه او الاقتداء به في الايمان به نوله ما تولى واذا
احتمل ذلك واحتمل ما ذكرتم لم يبق دلالة قاطعة على الاجماع اقصى ما في الباب انه يدل ظاهرا وح يلزم منه
الدور لان التمسك بوجوب العمل بالظاهر انما ثبت بالاجماع فلو اثبت الاجماع بدليل ظاهر لزم منه الدور
وهذا الحال المتمسك بالظاهر في كون القياس حجة لتمسكهم بقوله تعالى فاعتبروا لان التمسك بالظاهر ثابتا
بالقياس وافترق الامران قال الغزالي لا تجتمع امتي على الخطأ اقول هذه حجة استدل بها الاكثر
لكن وهو التمسك بالسنة فانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على خطأ وجه الاستدلال انه من
وجهين الاول ان نقول ان معنى هذا الخبر قد ورد ورودا متواترا لفظا بطرق احاد كسخاوة
علي وشجاعة حاتم فانه وان كانت الوقائع الدالة على الشجاعة والسخاوة نقلت احادا الا ان المعنى الحاصل
من تلك الوقائع نقل نقلا متواترا واستحسنه المصنف والثاني ان الامة تلقت هذا الخبر بالقبول لعجز
لحجة به وبعض ما ولو طعن فيه واورد عليه المصنف تلقيه بالقبول لا يخرجه عن الاحاد
فكيف يحتج بالاستدلال به في مثل هذه المسألة العلمية وهو ضعيف لانه لا استبعاد في الاستدلال بالظن
في مثل هذه المسائل قال واستدل الجاعم الرد بالظاهر اقول هذه حجة امام الحرمين وتقريرها ان الاجماع

اجماع الخلق الكثير على الحكم اما ان يكون لدلالة او امارة او لا لهما والاخير باطل لان العادة
بالاولى والجواب انهم لا يجمعون على الحكم معولين على قياس جلي او على خبر واحد لما علم
بوجوب العمل بالظاهر فلا يلزم ان يكون دليل الحكم مقطوعا به قال المخالف ثانيا الكل شيء الى
وجه حجة اقول هذه حجج المخالف على كون الاجماع غير حجة وهي الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ذكر ان الكتاب هو المبين للاحكام فلا يكون الاجماع
مدركا وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولم يذكر الاجماع فوجب ان لا يكون حجة
والجواب ان غاية ما ذكرتم الظهور فلا يعارض ما تقدم من الادلة القطعية على كون الاجماع
حجة لا يخرج الكتاب عن كونه تبيانا فان فيه بيان كون الاجماع حجة لا يخرج ان يكون المراد ان الكتاب تبيان
لبعض الاحكام الجزئية وقوله فردوه انما يكون عند تنازع والحكم المجمع عليه خلاف ذلك اما
السنة فما روي عن النبي عليه السلام انه لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان
لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولم يذكر الاجماع والجواب ان الاجماع ليس بحجة
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم اذ العين يفوته فلذلك لم يذكره واما المعقول فما تقدم من امتناع اجماع الخلق على
الحكم الواحد وقد تقدم عنه الجواب قال مسألة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا الى اخره اقول
اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على ان الاجماع لا يعتبر فيه وفاق من سيوجد واختلفوا في المقلد
المجتهد هل يعتبر موافقته في الاجماع ام لا فذهب المحققون الى عدم اعتباره وذهب اخرون الى اعتباره
وقال القاضي ابو بكر وقال اخرون يعتبر قول الاصولي في الفروع لانه اهل له الاجتهاد وقال
اخرون يعتبر قول الفروعي في الاصول واستدل المصنف على ترجيح القول الاول ان قول العامي لو اعتبر لم يتحقق
الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العوام كثيرون منتشرون في البلاد غير معروفين
ولا يمكن الاطلاع على اقاويلهم فلو كان قولهم معتبرا في الاجماع ويلزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط
فحينئذ لا يتصور انعقاد الاجماع واما بطلان التالي فظاهر والثاني ان المخالفة الحاصلة من العامي للمجتهد
حرام واذا كان قوله حراما لا يعتد به وليس حاله اعظم من حال المجتهد اذا خالف الحكم وعلم
عصيانه في تلك المخالفة فانه لا يعتد بقوله اجماعا فكذا حال العامي قال مسألة المبتدع بما يتضمن
تكفيره كالكافر الى اخره اقول المجتهد المبتدع لا يخلو اما ان يكفر ببدعته كالمجسمة والمشبهة
وغيرهم او لا يكفر فان لم يكفر فهل يعتد بالاجماع مع مخالفته اما من كفره فانه يجري مجرى الكافر
واما من لا يعتقد كفره فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال احدها ان مخالفته لا تعتد اذ هو فاسق والثاني

انه لعدله مطلقًا حتى لا يعتد بالاجماع مع مخالفته والله قال المصنف الثالث يعتبر وفي نسبه
الى من غيره لمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك واستدل المصنف بان
ادلة الاجماع ناهضة بالاعتداد بقوله ولا تنهض دونه لقوله تع ويتبع غير سبيل المومنين ولقوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على خطا احتج المخالف بانه فاسق فلا يقبل قوله قياسا على الكافر والصبي والجامع
عدم التحرز من الكذب والجواب الكافر ليس من الامة والصبي فاصر عن استنباط الاحكام من ادلتها
بخلاف هذا ولو سلم عدم قبول قوله في حق الغير فيقبل قوله على نفسه لان الظاهر انهم اذا اجمعوا على ما
يكون بخلاف قوله فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة بخلاف اذا اجمعوا على ما يوافقه لبعده عن التهمة قال
مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان الى اخره اقول ذهب المحققون الى ان الاجماع
غير مختص بالصحابة بل هو حجة في كل عصر وخالفهم في ذلك داود واصحابه من اهل الظاهر وعن
احمد روايتان احدهما مثل هذا والاخرى كمذهب المحققين والحق ما ذهب اليه المحققون فان ادلة السمعية
عامة في كل عصر ولا مخصص احتج المخالف بوجهين الاول ان التابعين لو كان اجماعهم حجة لزم تعارض
الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصحابة قد اجمعوا قبل مجي التابعين وغيرهم
على ان المسائل الاجتهادية يجوز فيها الاجتهاد فلو اجمع التابعون على مثل هذه المسائل لكانوا قد اجمعوا
على تحريم المخالفة فيتعارض اجماع الصحابة واجماع التابعين واما بطلان التالي فظاهر لاستلزامه بطلان
احد الاجماعين والجواب ان هذا الالزام عائد في الصحابة فانهم قبل اتفاقهم على الحكم اجمعوا على جواز
الاجتهاد والمخالفة وبعد الاجماع اجمعوا على تحريم الاجتهاد فما هو جوابنا هنالك فهو جوابنا هنا الوجه
الثاني ان يقول الاجماع الاول وقع مشروطا بعدم الاجماع على الحكم فمتى حصل الاجماع زال شرط
الاجماع الاول فزال لزوال شرطه الثاني لو اعتبر اجماع التابعين لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب ان الاجماع هنا غير حاصل لعدم الخلاف
هذا عند من يعتبر في الاجماع عدم سبق الخلاف اما من لم يعتبر فانه يطعن في ابطال التالي قال
مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين الى اخره اقول اختلف الناس في اجماع الاكثر هل يكون اجماعا
ام لا كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان النوم ناقض للوضوء وذهب الاكثر الى انه ليس
باجماع ونقل عن ابن جرير الطبري وابي بكر الرازي وفي احدى الروايتين عن احمد انه اجماع واختاره
المصنف الاول وذلك لان الادلة السمعية لا تتناول مثل هذه الصورة ضرورة كون المجمعين بعض المومنين
وجاز ان يكون الحق في البعض الاخر ربما احتج المخالف بان لفظ الامة كما يطلق على الجمع قد يطلق على

الاكثر فتكون الادلة عامة في القسمين والجواب المنع من الاطلاق الحقيقي ثم اختلف القائلون
بانه لا يكون اجماعا هل يكون حجة ام لا فذهب قوم الى الاول واليه مال المصنف واخرون الى الثاني
واستدل المصنف بان احد القولين لا بد وان يكون حقا ولا شك ان قول الاول راجح فانه من المستبعد
اجتماع الخلق الكثير سوى نفر يسير على الخطا ويكون الحق هو متمسك ذلك الشاذ قال مسئلة التابعي
المجتهد معتبر مع الصحابة الى اخره اقول اختلفوا في التابعي اذا كان مجتهدا في عصر الصحابة هل
يعتد اجماع الصحابة مع خلافه ام لا فذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة الى
عدم الانعقاد وذهب اخرون الى الانعقاد هذا اذا كان مجتهدا حالة الخلاف واما اذا انشا بعد
اجماعهم على الحكم فمن اشترط انقراض العصر في الاجماع يعتد بخلافه هنا ومن لم يشترط لم يعتد به
والدليل على ما اختاره المصنف وهو عدم انعقاد الاجماع في الصورة الاولى ان الصحابة حينئذ بعض المومنين
وبعض الامة فلا يكون اتفاقهم على الحكم اتفاق كل الامة فلا يكون الاجماع حاصلا واستدل القائلون بهذا
القول بان الصحابة سوغت الاجتهاد للتابعين كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق
وابي وائل والشعبي وابن جبير حتى نقل انه سئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال اسالوا مسروقا
فلما اتاه السائل بجوابه تبعه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس
وابو هريرة في عدة الحامل فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن
اخي وكان تابعيا فلو كان التابعي غير معتد به لما سوغ لهم الاجتهاد من الصحابة والجواب ان هذه
الصورة التي ذكرتموها انما هي صورة وقوع الخلاف فيها بين الصحابة وتجويز اجتهاد التابعي في كل
تلك الصور انما هي صور الاتفاق فلا فاذن لا دليل الاعتماد على الدليل الاول قال مسئلة اجماع
المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك الى اخره اقول نقل عن مالك انه قال اجماع
اهل المدينة حجة والاكثرون على خلاف ذلك وقيل انه محمول على ان روايتهم مقدمة على رواية
غيرهم وقيل انه محمول على قبول اجماعهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة لحضور الرسول
عليه السلام فهم اعرف بالحال والمصنف حكم بالحق واستدل بان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المحصور
من العلماء المختص بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح وذلك يوجب رجحان قولهم واما قال مثل
هذا الجمع احترازا من اجماع اليهود والنصارى على ما سلف وقال المحصور احترازا من قول النظام
ان الاجماع لا يتصور لانتشار الامة لانا نقول يجوز ان يكون متمسك غيرهم راجحا وما اطلع بعضهم على
ذلك المتمسك لانا نقول العادة توجب اطلاع الاكثر على ذلك التمسك فان اهل المدينة محصورون

الرسول عليه السلام بعد عدم اطلاعهم على مثل تلك الحجة والاكثر كان على ما قلناه والحق انه ان
بذلك فان العادة لا تقضي باستبعاد تمسك اهل المدينة بغير حجة كذلك باستبعاد تمسك غير اهل المدينة
بغير حجة مع كثرة المجتهدين وانتشارهم فالعبرة انما هو بقول الجميع ولا اعتبار بالمواضع واستدل
من نفى مذهب مالك في التفسير الاول بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطأ من الخبث فيكون منفيا وهذا الاستدلال ضعيف لان النقل ممنوع وان سلم فليس يدل على ان اجماعهم
ليس بحجة ولا على ان اجماع اهل المدينة دون غيرهم حجة وايضا فان الخبث ليس بعام قطعا فانا نعلم اشتمال
قول بعض اهل المدينة على الخطأ واذا لم يكن عاما لم يكن حجة الثاني ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم فيكون
عملهم مقدما بيانه ان روايتهم انما كانت مقدمة لان اطلاعهم على قول الرسول عليه السلام
اكثر من اطلاع غيرهم عليه وهذا المعنى موجود في العمل فيكون عملهم مقدما واما بيان الملازمة فظاهر والجواب
ان تسليم تقديم روايتهم لا يدل على الجمع فان الفارق موجود وذلك لان الرواية تترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
ولو ادام الفرق بين الرواية والاجتهاد لم يكن القياس صحيحا وايضا الرواية مستندة الى السماع ولما كان
اهل المدينة اقرب الى السماع من غيرهم كان قولهم ارجح من قول غيرهم بخلاف الاجتهاد الذي طريقه
قال مسألة لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة الى اخره اقول ذهبت الشيعة
الى ان اجماع اهل البيت حجة وذهب اخرون الى ان اجماع الائمة الاربعة حجة وهو منقول عن احمد وذهب
اخرون الى ان اجماع الشيخين حجة وخالف الاكثرون في هذه المسائل اما الشيعة فقد استدلوا بقوله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيجب ان يكون منفيا عنهم
واما من قال بكون اجماع الخلفاء الاربعة حجة فاستدلوا بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واحتج من جعل قول الشيخين حجة بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر والجواب عن هذين الحديثين انهما يدلان على اهلية اتباع المقلد للاربعة والشيخين لا على
ان قولهم حجة وايضا فهو معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول الصحابي ليس
بحجة اجماعا وبقوله عليه السلام خذوا شطر دينكم من الحميراء مع ان قولها ليس بحجة قال مسألة
لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر الى اخره اقول اختلف الناس في اشتراط عدد التواتر في المجمعين فمن استدل
بالعقل وهو عدم تصور الخطأ على المجمعين كامام الحرمين وغيره اشترط ذلك ومن استدل بالسمع اختلفوا
فمنهم من اشترط والاكثر على خلافه والدليل عليه ان دليل السمع عام ليس فيه اشعار باشتراط
عدد التواتر فيجري على عمومه الا بعد ظهور المخصص واختلف الناس فيما سبق والعبادي بانه من امة محمد عليه السلام

٤٦

واحد هل يكون حجة ام لا فذهب قوم الى انه يكون حجة لوجوب اتباع الامة فان الواحد يطلق عليه لفظ
الامة كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا والاصل الحقيقة ومنهم من قال ان الاجماع لا يحصل من الواحد
فان معناه الاتفاق ولا يمكن الا من اثنين فصاعدا قال مسألة اذا افتى واحد وعرفوا به وسكتوا
فيه اجماع الى اخره اقول اختلف الناس في انه اذا افتى واحد من اهل الاجتهاد بحكم وعرفه الباقون
قبل استقرار المذاهب ولم ينكروا فقال قوم انه يكون اجماعا وهو مذهب بعض الشافعية والاكثر
اصحاب الحنفية وهو احدى الروايتين عن الشافعي ونقل عنه خلاف هذا وهو انه لا يكون اجماعا ولا حجة
وقال ابو علي الجبائي انه يكون اجماعا بشرط انقراض العصر وقال ابو هاشم انه يكون حجة لا اجماعا وهو
مذهب بعض الحنفية وقال علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه يكون اجماعا ان كان فتيا وان كان
حكما من حاكم لا يكون اجماعا واختار المصنف انه يكون اجماعا او حجة لان احدهما ثابت لا محالة
احتج القائلون بكونه اجماعا بان سكوتهم وترك الانكار دال على الموافقة والا لزم الذنب وهو منفي بالاصل
فاذن لا فرق بين ترك الانكار وبين القول بالحكم في اعتقاد الحكم فالادلة السمعية الدالة على حجية الاجماع
كما تناولت صورة القول تناولت صورة السكوت احتج المخالف بان سكوتهم يحتمل وجوها احدها انهم لم يجتهدوا بعد
في ذلك الحكم فلا يحصل لهم الانكار وثانيها ان يكون قد اجتهد ولم يتبين له الحكم بل توقف فلا يحصل له الانكار وثالثها
ان يكون قد خالف ما افتى به المفتي الا انه يروي ويتفكر حالة السكوت في تحصيل وقت يتمكن من اظهاره
ورابعها انه قد وقر القائل او هابه وخشي ثوران الفتنة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر رضي الله عنهم في
مسألة العول واظهر الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيبا وخامسها ان يكون ترك الانكار لانه يرى
ان كل مجتهد مصيب وسادسها انه ترك الانكار بناء منه على ان غيره قد انكر عليه وكفاه مؤنة
الانكار وهو مخطئ فيه ومع هذه الاحتمالات كيف يجزم القول بانه سكت عن الرضا واجاب المصنف بانه
خلاف الظاهر فان عادتهم اظهار الانكار على المخالف واعلم ان هذا الجواب على ضعف لان الانكار
انما يجب اذا كانوا عالمين بخلاف ما افتى اما مع هذه الاحتمالات فلا ولا شك في حصول الاحتمالات
واحتج من قال بانه حجة لا اجماع بانه دليل ظاهر اذ من العادة انه لو كان على الخطأ لانكروا عليه
لكنه لا يكون اجماعا للاحتمالات واحتج الجبائي بان هذه الاحتمالات وان كانت قوية لكن بعد انقراض
المخالف تضعف هذه الاحتمالات فيكون الاجماع ظاهرا واحتج ابن ابي هريرة بان العادة تحتمل
ترك الانكار في الخطأ في الفتاوى دون الحكم فان العلماء يحضرون مجالس الحكام مشاهدين خطأهم ولا يمكنهم
الانكار عليهم اما لهيبتهم او لغير ذلك والجواب ان مفروض الغرض ترك الانكار قبل استقرار المذاهب

في تلك الحالة يجوز انكاره حكم الحاكم كما هو ظاهر. اقول الحق ان ظاهر اصطلاحهم العرفي واعلم ان الناس
اختلفوا فيما اذا ذهب احد من اهل الاجتهاد الى حكم وانتشر في اهل عصره ذلك المذهب هل يكون
اجماعا ام لا فذهب المحققون انه لا يكون اجماعا لان شرط الاجماع علم اهل الحل والعقد بالحكم والاتفاق
به والسكوت مع عدم علمهم بذلك اتفاقا فلا يكون اجماعا. قال مسئلة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين
الى اخره اقول ذهب المحققون الى ان انقراض العصر غير شرط في الاجماع بمعنى انه اذا اتفق اهل
العصر على حكم كان حجة وان لم ينقرضوا وذهب احمد بن حنبل وابو بكر ابن فورك الى اشتراطه وذهب
بعض الناس الى التفصيل وذكروا فيه وجوها الاول قال قوم ان كان الاجماع هو السكوتي كان الانقراض
مشروطا والا فلا وقال امام الحرمين ان كان الاجماع حصل عن قياس كان مشروطا
والا فلا واستدل على عدم الاشتراط مطلقا بالادلة السمعية
فانها عامة غير موقوفة على الانقراض واستدل بعض القائلين بهذا القول بانه لو كان مشترطا لم يتحقق
الاجماع والتالي باطل لانا نعلم انه قد تحقق فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ما من عصر من الاعصار الا
اهله على وجه الاول يوجد قوم اخرون قبل انقراضهم ويحصل تلاحق اهل كل عصر باهل عصر اخر ولو كان
الا تحقق بالمخالفة لم يحصل الاجماع اصلا واجاب المصنف عن هذا الدليل بان المراد انقراض عصر
المجمعين الاولين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من ادرك ذلك الوقت من المجتهدين لا من اتى كل
عصر غيرهم. او ان نقول لا مدخل للاتي في الاجماع وان كان الانقراض مشروطا ويكون فائدة الاشتراط
ظهور [illegible] او يحصل اجتهاد المجمعين الاولين فيكون الخلاف معهم سابقا لخلاف التابع واحتج من اشترط
انقراض العصر بانه لو لم يجز الخلاف قبل الانقراض لجاز لهم العمل بالخبر الصحيح الدال على خلاف ما اجمعوا
عليه اذا ظفروا به بعد الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة والجواب ان هذا الفرض بعيد
فان على العصر المستوعب لجماعتهم واتفاقهم الا بعد البحث والاجتهاد وعدم الاطلاع على الخبر الصحيح
بعد البحث مستبعد جدا ولو سلم وجود الخبر لكنه لا اثر له مع الاجماع كما لا اثر له بعد الانقراض واحتجوا
ايضا بانه لو لم يشترط الانقراض لكان المجتهد ممنوعا من الرجوع عن اجتهاده والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الشرطية انهم اذا اجمعوا على اجتهاد حتى اراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده فلو لم يجز لزم
ما ذكرنا والجواب الطعن في استحالة التالي فانه قد يجب ترك الرجوع عن الاجتهاد اذا حصل الاجماع
واحتجوا ايضا بانه لو لم يشترط لكان ذلك انما هو لان المجمعين كانوا كل الامة فلم يعتد بالخلاف اللاحق
وهذا المعنى موجود في صورة الموت فانهم بعد الموت يصدق عليهم انهم كل الامة وقد اتفقوا بشيء ويكون اجماعا

٤٧

واما بطلان التالي فبيانه واجاب المصنف بان التالي غير لازم لبعض الناس وباظهار القول
العصر وذلك لان في صورة الموت الخلاف [illegible] وجد من الامة فلا يكون الاجماع منعقدا وفي صورة اللاحق
لا يكون هذا الحكم ثابتا ومع الافتراق بطل القياس قال مسئلة لا اجماع الا عن مستند الى اخره
اقول ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يحصل الا عن دليل وحجة وذهب اخرون الى انه يجوز الاجماع
لا عن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند والدليل على المذهب الاول وجهان
الاول ان الاجماع من غير دليل خطا والخطا منفي عن الامة والاجماع من غير دليل خطا. الثاني
انه يستحيل عادة اجماع الخلق الكثير على الحكم من غير دليل واحتج المخالفون بان اجماعهم لو كان عن دليل
لما كان للاجماع فائدة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاجماع اذا كان عن دليل كان
التمسك باصل الاجماع او ان التمسك بالاجماع لا يحتمل الخطا في الاول [illegible] لا سيما عليه وعلى دليله
والجواب لا نسلم عدم الفائدة بل ههنا فوائد من جملتها سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهد ومنها تحريم الخلاف
بعد الاجماع وقبله [illegible] يجوز له مخالفة ذلك الدليل ثم نقول ان هذا القول يوجب ان يكون الاجماع
دائما من غير دليل وهو باطل بالاتفاق قال مسئلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية
الى اخره اقول اختلف الناس في جواز وقوع الاجماع عن قياس فذهب الشيعة وداود واصحابه
الى المنع من ذلك وذهب اخرون الى الجواز ثم اختلفوا في الوقوع فمنع منه البعض واثبته الاخرون ومنع
بعضهم الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي واستدل المصنف بانا نقطع بالجواز [illegible] من الاجماعات
فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال وهذا هو معنى الجائز واستدل على الوقوع باجماع الصحابة
على امامة ابي بكر رضي الله عنه فانها وقعت عن القياس حتى قال بعضهم رضيه رسول الله صلى الله عليه
لديننا افلا نرضاه لدنيانا قاسوا الامامة العامة على امامة الصلوة وايضا اجمعوا على تحريم شحم
الخنزير بالقياس على تحريم لحمه واجمعوا على اراقة الشيرج والدبس السيال اذا ماتت فيه فارة
بالقياس على السمن وغير ذلك من الوقائع المأثورة عنهم واذا اجمعوا على وقوع الاجماع عن اجتهاد
واجماعهم كان مثل هذا الاجماع حقا ولقائل ان يمنع حصول الاجماع فيما ذكر ولو سلم لكن لم لا يجوز ان يكون
اجماعهم مستندا الى غير القياس قال مسئلة اذا اجمع على قولين واحدث قول ثالث منعه الاكثر الى اخره
اقول اختلف الناس في الامة اذا اختلفوا فرقتين احدهما قالت بقول والاخرى قالت بقول اخر
هل يجوز احداث قول ثالث ام لا فذهب الجمهور الى المنع وهو قول الشيخ ابي جعفر الطوسي من الشيعة
مثال ذلك انهم اختلفوا في وطي البكر فقال بعضهم انه يمنع الرد مع الارش (?) اذا وجدها معيبا وقال

احرون انه تحجب بالمسترى الولد مع الابوين والقول بالرد مجانا من غير ارث ولم يقل به احد وانضا

اختلفوا في الجد مع الاخ فقال بعضهم المال كله للجد وقال الاخرون بان المال لهما فالقول بان الجد ليس

له شي قول لم يقل به احد وانضا اختلفوا في اشتراط النية في الطهارة فقال بعضهم انها شرط في الجميع

وقال الاخرون انها شرط في التيمم فالقول بكونها غير شرط في شي من الطهارات قول لم يقل به احد وانضا

اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة

والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها اجمع وقال الاخرون بعدم الفسخ بها اجمع فالقول بكون

البعض موجبا للفسخ دون البعض قول لم يقل به احد وانضا اختلفوا في الابوين مع الزوج فقال بعضهم للام

حصتها من الاصل وللاب الباقي وقال الاخرون للزوج حصته وللام ثلث الباقي وللاب

الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن اعطى الام ثلث الاصل في مسئلة الزوج اعطاها الثلث هنا

ومن اعطاها في الاولى ثلث الباقي اعطاها هنا ثلث الباقي فالقول بان نعطي الام ثلث الاصل في احدى

المسئلتين وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث وذهب الاخرون الى الجواز مطلقا والحق ذلك التفصيل وهو ان

يقال ان كان القول الثالث يلزم منه ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا فانه جائز مثال الاول

رد الموطوءة البكر المشتراة فان البعض منع من الرد مطلقا والبعض منع منه الا مع الارش فقد اتفقوا على

امتناع الرد من غير ارش فلو جوزنا الرد مجانا لزم ابطال ما اجمعوا عليه وكالجد فان الفريقين اتفقوا على

ان له حظا من المال فالقول بحرمانه خارق لهذا الاجماع وكان باطلا وكالنية فان الفريقين اتفقوا على

اشتراطها في البعض وهو التيمم فالقول بعدم نفي اشتراطها خارق لهذا الاجماع ومثال

الثاني اختلافهم في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فان من قال بفسخ النكاح ببعضها دون البعض يكون موافقا

لكل واحد من الفريقين في صورة ولا يلزم منه خرق الاجماع وكمسئلة الام فان من قال الام تعطى ثلث الاصل

مع الزوج وثلث الباقي مع الزوجة لم يكن قد خرق الاجماع وقال في كل صورة بمذهب والدليل على هذا التفصيل ان

الاول خارق للاجماع كما قررناه فيكون باطلا بخلاف الثاني فانه لا يلزم منه خرق الاجماع وانضا فانه يلزم ان

من وافق مذهب ابي حنيفة او الشافعي او غيرهما في مسئلة وجب عليه موافقته في كل مسئلة وذلك باطل اتفاقا

فان الشافعي لما قال لا تنكح مسلمة بذمي وقال انه لا يصح بيع الغائب وقال ابو حنيفة انه تنكح ويصح بيع

الغائب فلو ان قائلا ذهب الى المسئلة الاولى موافقا للشافعي والى الثانية موافقا لابي حنيفة او بالعكس

لم يكن ممنوعا منه اجماعا قال قالوا فصل ولم يفصل احد فهو خالف الاجماع الى احره

اقول لما ذكر الحق عنده وهو التفصيل شرع في كلام المخالفين فاستدل من قال لا يجوز الفصل بانه لم يفصل الامة

فيه بانه يكون خارقا للاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة

والجواب المنع من الشرطية فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل فان عدم

القول لو كان قولا بالعدم لما جاز لاهل عصر ثان احداث قول في واقعة متجددة ولم يكن

لاهل العصر الاول فيها قول اذ عدم القول مشعر بالعدم فيها التقدير وهذا

كان التالي باطلا قطعا وكذا المقدم وفيه نظر ونحو هذا البحث يعني

ما ذكرناه من ان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه في مسئلة الاشتراك والحاصل على ما اوضحناه

اولا حتى جوزنا فيها التفصيل وان لم يقل به احد قالوا القول بالفصل لو كان حقا لزم اجماع

كل الامة على الخطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من قال بالعموم في المسئلتين

يكون مصيبا في احداهما دون الاخرى ومن قال بالتحليل فيهما يكون مصيبا في احدى المسئلتين دون

الاخرى فيكون كل قوم قد اخطاوا وان تعددت الاسباب والجواب ان الممتنع انما هو خطؤه

المخالف فيما اتفقت عليه الامة والا لزم ان من افتى بصوابه حكم ان يكون مصيبا في كل الاحكام

وهو باطل قطعا واحتج الاخرون القائلون بالجواز بان اختلافهم في الحكم دليل على انه حصل عن اجتهاد

فيكون الاجتهاد سائغا والقول الثالث حدث عن اجتهاد فيكون سائغا والجواب من وجهين

الاول ان الذي منع المصنف من احداثه انما هو قول يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه كالجد وامثاله فيما

تقدم وما اجمعوا عليه ليس من صور الخلاف فلا يجوز فيه الاجتهاد والثاني وهو عام ان ما ذكروه

دليل على تسويغ الاجتهاد لا مطلقا بل بشرط عدم اجماع مانع منه والامة لما اتفقت على القولين حصل

الاجماع المانع من احداث الثالث فيمتنع الاجتهاد واحتجوا ايضا بانه لو لم يجز احداث القول الثالث

لما وقع من الصحابة مع عدم الانكار والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي

الوقائع المشهورة منها انهم اختلفوا في مثل زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنه

للام ثلث الكل وقال الباقون للام ثلث الباقي واحدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال في صورة الزوج بقول ابن عباس

دون الزوجة وقال بعض التابعين بعكس هذا والجواب ان الاختلاف في مثل هذه الصور لا يسدفع مجمعا

عليه فيكون كالعيوب الخمسة الموجبة لفسخ النكاح لو فصل بالفرق فيها ما سلف ولا يكون خارقا

للاجماع قال مسئلة يجوز احداث دليل اخر وتاويل اخر عند الاكثر الى اخره اقول اختلف الناس

فيما اذا استدل الامة بدليل او تاولت تاويلا هل يجوز لمن بعدهم احداث دليل اخر او تاويل اخر على ذلك

الحكم فالجمهور جوزه ونفاه الاقل ونقل المرتضى عن اصحابنا ان بعضهم جوز احداث دليل ثاني

ولم يجوز احداث تأويل ثان لانه يجري مجرى المذهب ولا يجوز احداث مذهب ثالث اتفاقا والسبيل عبارة عن
المذهب والتأويل فان التأويل يجري مجرى الادلة فان من تأول وجها توصل بما ظنه الى رضا الله تعالى
ولجواز الاول انه جاز لمن بعدهم التأويل بحذف المضاف ويبقى المعدول الى نعم ربما يظنه ويكون قد استدل الناس
في دفع الرؤية عنه تعالى واحتج المصنف بان احداث الدليل او التأويل الثاني لا يخالف ما اجمعوا عليه
من الحكم فجاز احداثه وايضا لو لم يجز احداث دليل او تأويل لم يكن سابقا لما ينكر الوقوع والثاني باطل والملازمة
مثله فان المتأخرين دائما يستخرجون الادلة والتأويلات من غير انكار واستدل المخالفون بوجهين
الاول قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وهو عام في الحكم والدليل والتأويل والجواب انه يدل على مخالفة
ما اجمعوا عليه ونفي الدليل الثاني لم يتفقوا عليه اذ الفرض هذا ولو لم يخرج على التأويل لزم المنع من كل قول
متجدد لم يتعرض له الاوائل الثاني قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف تقتضي هذا الامر
بكل معروف فلو كان الدليل الثاني من المعروف لوجب ان يكون ما امروا به والجواب المعارضة بقوله
وينهون عن المنكر فمقتضاه النهي عن كل منكر ولو كان الدليل الثاني منكرا لنهوا عنه واعلم انه لا خلاف انهم
لو اجمعوا على انكار الدليل الثاني او التأويل الثاني لما جاز احداثه قال مسئلة اتفاق العصر الثاني
على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري الى اخره اقول اذا اختلف اهل العصر
الاول الى قائلين بالحكم والى قائلين بخلافه هل يجوز اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين ام لا قال الاشعري
واحمد وامام الحرمين و الغزالي ان ذلك ممتنع وقال جماعة من المعتزلة ومن اصحاب الشافعي وابي
حنيفة ان ذلك جائز وهو مذهب السيد المرتضى والمجوزون اختلفوا فمنهم من قال انه حجة ومنهم من لم يقل
بذلك وقال المصنف ان هذا [illegible] لم يقع الا في القليل كما اختلفوا في بيع ام الولد ثم زال ذلك الخلاف من التابعين
واتفقوا على عدم الجواز بعد ذلك ولذلك نقل عن عثمان انه كان يمنع عن المتعة ثم صار اجماعا [illegible] ذكره البغوي
واحتج الاشعري على الامتناع بوجهين الاول العادة فانها قاضية بامتناع مثل هذا الاجماع والجواب المنع
الثاني وانما [illegible] يدعي قضاء العادة بالمنع مع وقوعه على ما نقلناه في ام الولد وغيرها الثاني لو اجمعوا لكان
الاختلاف المستقر لتعارض الاجماعين والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الامة اذا اختلفت
على قولين واستقر اختلافهم فقد اجمعوا على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين والتخيير فلو اجمعوا بعد
ذلك على احد القولين لحرمت مخالفته ولم يجز التخيير وذلك يستلزم التعارض واما بطلان الثاني فانه
يقتضي استلزامه اجماع الامة على الخطأ والجواب من وجهين احدهما لا نسلم ان اختلافهم يستلزم الاجماع
على الاخذ بكل واحد من القولين والتعارض بينهما الثاني لو سلم وجود الاجماع الاول لكنا نقول انه مشروط بانتفاء

الاجماع الثاني فاذا وجد الاجماع الثاني فقد زال شرط الاجماع الاول فيزول لزوال شرطه كما في حالة عدم استقرار
الخلاف لا يقال لو جوزتم هذا لجاز في كل اجماع ان يكون مشروطا بعدم اجماع ناسخ له وحينئذ لا يستقر الاجماع
لانا نقول الاجماع مرة من الصحابة وفي هذا الجواب نظر قال المصنف وليس بحجة لانه لو كان حجة لتعارض
الاجماعان وقد تقدم اقول لما كان الجواز ظاهرا لم يذكر الاستدلال عليه بل ذكر الاستدلال على انه ليس بحجة
فنقول استدل المجوزون لحدوث الاجماع بعد الخلاف القائلون بانه ليس بحجة بثلثة اوجه الاول لو كان
حجة لتعارض الاجماعان والثاني باطل فالمقدم مثله وقد مضى التقرير والجواب عن هذا وقد سلف الثاني ان
مثل هذا الاتفاق لا يكون اجماعا لخروج العصر الاول عنه والجواب انه يلزم عليه [illegible] حدوث الاجماع
عقيب الخلاف الذي لم يستقر لخروج العصر عنه والثاني باطل اتفاقا الثالث ان قول التابعين لو كان حجة
لكان من الصحابي المخالف حجة [illegible] والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان قول
التابعين انما يكون حجة بعد حصول الخلاف لكونهم كل الامة الاحياء وهذا المعنى موجود في العصر الذي ذكرناها
فيجب ان يكون الموت موجبا لصحة القول بعد ان يكون القول قبل الموت باطلا والجواب نحن نلتزم بان قول
الباقي حجة وان كان الكل من الصحابة على خلاف ذلك واحتج من جوز حدوث الاجماع عقيب الخلاف وجعله حجة
لانه لو لم يكن حجة لادى الى اجماع الامة الاحياء على الخطأ والثاني باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان
الثاني بالادلة السمعية والجواب يمنع ثبوت الادلة السمعية فان الاحياء بعض الامة لكون الماضي داخلا في الامة
ظاهر المعنى قوله لخلاف من مات فانه ليس بداخل لعدم قوله وقت الاجماع وبهذا الفرق بطل القياس الدال
على مساواة من لم يوجد لمن مضى قال مسئلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف اجماع وحجة الى اخره اقول
الفرق بين هذه المسئلة والتي قبلها ان في تلك كان المجمعون غير المختلفين وفي هذه المجمعون هم المختلفون وقد اختلف
الناس في ذلك فمن اشترط انقراض العصر [illegible] ذلك ومن لم يشترط انقراض العصر اختلفوا فمنهم من جوزه
وهو قول السيد المرتضى ومنهم من منع وهو قول الشيخ ابي جعفر من الشيعة هذا اذا حصل الاجماع بعد استقرار
الخلاف اما اذا لم يستقر الخلاف فانه يجوز قطعا ويكون اجماعا وحجة ولا نعرف في ذلك مخالفا واعلم ان
الحجج المذكورة في المسئلة المتقدمة آتية هاهنا مع ان الحق هاهنا اظهر لانه [illegible] على خلاف الاجماع بخلاف
المسئلة المتقدمة قال مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل راجح اذا عمل على
وفقه اقول اختلف الناس في تجويز وجود دليل راجح على معارضه او وجه صحيح والعمل على
وفقه مع عدم علمهم بذلك الدليل او الحق على قولين منهم من جوزه ومنهم من منع احتج المجوزون
بان عدم علمهم بذلك الدليل او الحق لا يكون اجماعا على ترك العمل به كما لو لم يحكموا في الواقعة بحكم فانه لا يكون ذلك

حكما بالعدم واحتج النفاة بانه لو جاز لجماع الامة على عدم العلم بذلك الدليل الذي العلم به متعذرا عليه لانه
يكون اجماعا على وصف الموصى لكن التالي باطل والمقدم مثله وبانه لا يجوز ان يقال ان يحصل العلم بالادلة
الشرعية حرام قال مسئلة الجمهور امتناع ارتداد الامة سمعا اقول اختلف الناس في تصور ارتداد
الامة لما عند الامامية وذلك غير جائز واما الجمهور فقد اختلفوا فذهب قوم الى الجواز واخرون منعوا وان كان
التصور العقلي عليهم جائزا اما الامامية فلان المعصوم عندهم لما كان بعض الامة بل هو سيدهم يستحيل
عليه ذلك الحكم فلم يكن الحكم الا احادا واما المانعون من الجمهور فقد استدلوا بالسمع وهو قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الخطا فالارتداد من اعظم الخطا احتج المجوزون بان الارتداد لا يخرجهم عن كونهم امة
له صلى الله عليه وآله لا يصدق ثبوت الخطا على امته والجواب انه حال الارتداد يصدق عليهم انها امة له
او بعده وكانت الامة من الارتداد امة فيكونون قد ارتكبوا الخطا قال مسئلة مثل قول الشافعي رضي الله
عنه ان دية اليهودي الثلث الى اخره اقول اختلف الجمهور في دية اليهودي على ثلاثة اقوال فقال قوم
انها مثل دية المسلم وهو احد الروايات عندنا وقال اخرون انها على النصف وقال اخرون كالشافعي وغيره
انها على الثلث وظن بعض الفقهاء انه يجوز ان يتمسك الشافعي في هذه الصورة بالاجماع فان القائل
الاول قائل بوجوب الثلث والقائل بالنصف قائل به وقد حصل الاتفاق على الثلث ومنع منه قوم فالوا لان
وجوب الثلث لا غير قد اشتمل على حكمين احدهما وجوب الثلث والثاني نفي الزيادة عن الثلث ولا يشكل ان
القولين الاخيرين يشتملا على الحكم الثاني فان استفيد الحكم الثاني من حصول المانع كما يقال ان الكفر مانع من
مساواته بالمسلم في الدية او فوات الشرط مثل ان يقال الاسلام شرط في الدية الكاملة او استصحاب
حال كما يقال الاصل عدم الدية والقول بالاحكام مع هذا الاصل يستلزم ثبوت الحكمين معا اجاب المصنف
بان هذه امور خارجة عن الاجماع قال مسئلة يجب العمل بالاجماع المنقول بالواحد الى اخره اقول اختلف الناس
في الاجماع المنقول بخبر الواحد هل يجب العمل به ام لا اما من لم يعمل بخبر الواحد فانه يمنع العمل به واما من
جوزه فقد اختلفوا ايضا فذهب جماعة من الشافعية الى الجواز وذهب اخرون منهم الغزالي الى المنع احتج
المصنف على الجواز بان خبر الواحد حجة على ما ياتي اذا كان المنقول ظنيا ويكون حجة فيما يكون قطعيا فانه
يكون اولى وايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر بالالف واللام التي ليست
للعهد فيكون مفيدا للعموم والاجماع المنقول بخبر الواحد ظاهر فيجب الحكم به احتج الغزالي بان الاجماع
اصل من اصول الشريعة مقدم على الكتاب والسنة فلا يصح اثباته بالخبر الذي لا يفيد القطع واجاب
المصنف بان الحجة التي ذكرها اولا قطعية لدلالتها على وجوب العمل بالاجماع المنقول بالاحاد

وقطعا وهي المراد من القاطع وان اثبتناه بالدليل الثاني سلمنا كونه ظاهرا لكن نمنع انه لا يجوز مطلقا لانه
مبني على اشتراط القطع في ادلة الاصول ومن اشترط ذلك منع اثبات الاصل بالظاهر ومن لم يشترط لم يمنع
وبالجملة فالطعن في هذه المسئلة المعترض من الجانبين اما من جهة النافي فان يقول لا اسلم ان نقل كل ظني
موجب واما من جهة المثبت فان يقول لا اسلم امتناع اثبات الاصول بالظاهر قال مسئلة انكار
حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات يكفر اقول اختلف الناس في منكر حكم الاجماع
القطعي هل يكون كافرا ام لا فذهب قوم الى تكفيره واخرون الى انه ليس بكافر وفصل المصنف وقال ان
كان الحكم المجمع عليه مما له مدخل في اسم الاسلام كالعبادات الخمس والتوحيد فانه يكفر جاحده وان لم
يكن كالاتفاق على جواز البيع والقرض والرهن فانه لا يكفر قال مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا
يتوقف صحته عليه صحيح الى اخره اقول كل ما يتوقف عليه الاجماع لا يجوز اثباته به والا لزم الدور
وذلك مثل اثبات الصانع وكونه قادرا عالما واما ما لا يتوقف عليه الاجماع كرؤية الباري تعالى ونفي الشريك
وغير ذلك من الاحكام الشرعية فانه يجوز التمسك فيها بالاجماع واختلف الناس في المصالح الدنيوية كالتدبير
في الاراء والحروب ونقل عن القاضي عبد الجبار قولان احدهما جواز المخالفة والثاني المنع وقد صار الى كل واحد من
القولين قوم وذهب المصنف الى الحجية لان دليل السمع عام في كل سبيل قال وليشترك الكتاب والسنة
والاجماع والقياس الى اخره اقول لما فرغ المصنف عن البحث عن واحد من الاصول الثلاثة شرع في البحث عن السنة
فهو وهو امران السند والمتن فالسند المعني به هنا الاخبار عن طريق المتن والمراد بالاخبار عن طريق المتن
ان يقال ان فلان من كل واحد من المثبتة ثبت تواترا او احادا ولما كان البحث عن ذلك مسبوقا بالبحث عن اصل الخبر
بدا بالعلم به وهو لفظ مشترك بين معنيين على سبيل الحقيقة احدهما الصيغة كقولنا زيد قائم والثاني المعنى وهو
مدلول هذا الخبر العام بالنفس عند الاشاعرة وقد يطلق على الاشارات الدالة على المعنى دلالة الالفاظ عليها
بالمجاز كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وكقوله وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب
واختلف الناس في انه هل يحد ام لا فذهب قوم الى انه لا يحد واختلفوا في تعليله فقال قوم انه ضروري وقال اخرون
انه ضروري واستدلوا على ذلك بان بحث الدهول الى كل عاقل يعلم انه موجود ضرورة وهذا خبر خاص والخبر
المطلق جزء من خبر الخاص واذا كان الخاص ضروريا كان المطلق السابق عليه اولى ان يكون ضروريا لا يقال
كيف يستقيم هذا الاستدلال مع انه استدلال على الضروريات لانا نقول لا نسلم انه استدلال على الضروريات
وبيانه ان الضروري هو حصول هذا الخبر واما كونه ضروريا فهو وصف زائد عليه معلوم نظرا ولهذا وقع
فيه الاختلاف والاستدلال على ثبوت هذا الوصف استدلال على امر نظري لا ضروري واعترض المصنف

على هذا الوجه بان الخبر الخاص يجب ان يحصل تصوره ولا يكون تصوره ... احتمال
اذا سلمت ان كل احد يعلم بالضرورة هذا الخبر الخاص ولا العلم بالضرورة تصورها على ما ذكرت حد الذي
يعلم من هذا الخبر لانا نقول المعلوم بالضرورة اما موجب النسبة او نفيها لا تصورها وهما متغايران والمصنف
اشار الى الجواب واعرض السؤال الوجه الثاني انا نعرف من الامر والنهي والخبر بالضرورة وحالك تسدى
تصورها قطعا ... تقدم الجواب عن مثل هذا الوجه قال وقال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله
الصدق والكذب واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو محال لاستحالة في خبر الله تع اصحاب القاضي بعضهم وجد
لغة مورد ان الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه ... دين ولا جواب عنه وقيل الصدق او الكذب
فيرد الدور وان الجد باي او واجيب بان المراد قبول احدهما واقربها قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه
الى احد اولى لما ابطل كون الخبر غنيا عن التحديد شرع في الحدود المنقولة عن الاصوليين فحد المعتزلة
كالجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار بانه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض على هذا التعريف بان الحدود
يلزم من وجوده وجود الحد والا لم يكن الحد حدا واذا كان كذلك فيلزم ان يستلزم وجود الخبر وجود الصدق والكذب
معا وهو محال لاستلزام الجمع بين المتقابلين خصوصا في خبر الله تع وخبر رسوله فانها اخبار صادقة قطعا لا يمكن وجود
الكذب فيها واجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الاشكال فقال المراد منه دخول احدهما بالنسبة الى اللغة يعني
ان اللغة تجوز لقائل الخبر ان يقال له صدقت او كذبت وان امتنع احدهما لدليل خارجي واورد على هذا اي على حاصل
هذا الكلام ان الخبر الذي يحتمل الصدق او الكذب وهذا التعريف دوري فان الصدق هو الخبر المطابق للخبر عنه والكذب هو
الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه فيكون تعريف الخبر موقوفا على معرفة الخبر الخاص ومعرفة الخبر الخاص موقوف على
معرفة الخبر المطلق لكونه جزءا منه وذلك يستلزم الدور ولا جواب عن هذا الاشكال كذا ذكره المصنف وقيل
اجاب عن هذا البعض المحققين بجواب ليس هذا موضع ذكره وقيل حد الخبر انه ما يدخله الصدق او الكذب والاعتراض
من وجهين الاول ان الدور اللازم على الحد الاول آت هنا فان الصدق هو الاخبار بكون الخبر صدقا والكذب هو
الاخبار بكونه كذبا فيكون معرفة الصدق والكذب مسبوقة بمعرفة الخبر فلو كان تصور الخبر متوقفا على معرفتهما لزم
الدور الثاني ان المقصود من الحد الكشف والايضاح وادخال او التي هي للترديد المنافي للايضاح في الحد ما ساه واجيب
عن الاشكال الثاني بان المقصود ان الخبر ما يحتمل احدهما لا بعينه وقال ابو الحسين البصري الخبر كلام يفيد بنفسه
اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله بنفسه عن الامر فانه الدال على وجوب الفعل لكن لا بنفسه بل بواسطة
ما استدعاه الامر من الطلب للفعل الصادر من الحكيم ولانه كلام ولكنه لا يفيد بنفسه النسبة ما لم ينضم الى الموضوع
فهو يستدعي افادة النسبة الى الموضوع بخلاف قولنا قام زيد فانه يفيد بنفسه النسبة وان بالامر ليخرج الاخبار بالموجود والمعدوم

عن الوجود والعدم وقد اورد على هذا الحد وجوه من الاعتراض احدها انه ... واماله يفيد بنفسه اضافة
امر الى امر لانه يفيد اضافة القيام الى القاعد او الطلب الى الامر الثاني الاسناد اما السند به كقولنا
الحيوان الناطق يفيد اضافة امر الى امر وليس بخبر الثالث ان وجه تسا او اسلما يلزم منه الدور لكونهما احص
من مطلق الحيوان لا اسا ... بالوجود والنفي ... بالعدم قال والاولى الكلام المحكوم
فيه بنسبة خارجية خلافا في الاجوبة اولى لما ابطل ما ذكره من الحدود المنقولة عن السلف ... وحكى
ما هو الاولى ... عليه وقال انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية فالكلام جنس للمفرد وغيره و...
المحكوم فيه بنسبة فصل له عن الذي لم يحكم فيه بحكم او يحكم غير النسبة وقيد النسبة بالخارجية ليخرج عن
باب الامر فانه كلام محكوم فيه بنسبة لكن ليست خارجية والمعنى بالخارجية هنا ليس المفهوم منه اعني الذي
ثابت في الخارج بل المراد به ههنا ان يكون هناك نسبة ثابتة في نفس الامر اما ذهنية واما خارجية حتى
يطابقها الخبر ان كان صدقا او لا يطابقها ان كان كذبا وهذا الحد لا غبار عليه واما غير الخبر من الكلام التام
فانه يسمى انشاء وتنبيها ويندرج فيه الامر والنهي والاستفهام والتمني والقسم والنداء فان هذه كلها ليست باخبارات
واختلفوا في مثل بعت واشتريت وطلقت واعتقت وغير ذلك من الالفاظ المطلوب بها تحصيل الاحكام وذهب قوم الى
انها اخبارات والحق بابائه وانها انشاء ويدل عليه وجوه احدها انه لا خارج لها فانه لا يوجد الشيء قبل قول القائل
لست الثاني انها لا تحتمل الصدق والكذب ولا تكون اخبارا الثالث لو كانت اخبارا لكان اخبارا عما مضى او حالا او عما
سيحصل والثاني باطل لعدم اعتباره فان القائل لو قال ... تعلق به حكم الشرع والاول باطل والثالث
التعليق في مثل قول القائل طلقت امرأتي الدخول الدار لان التعليق عبارة عن توقف وجود المعلق على وجود المعلق
به ولما كان الثاني باطلا اجماعا فكذا المقدم الرابع حصول القطع بالفرق بين الانشاء والاخبار ولهذا اذا طلق الرجعية
ثم قال اردت بها طلقة يسأل بهذا هل اراد الاخبار او الانشاء ولولا العلم بالفرق لما صح الاستفهام عن نفس المراد
منه قال الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج اولا الى احره اقول العنبري الجاحظ على ان الخبر اما
ان يكون صدقا او كذبا لان الحكم اما ان يكون مطابقا لما في الخارج اولا يكون والثاني الكذب والاول الصدق وقال
الجاحظ ان بين الصدق والكذب واسطة وقال لان الخبر اما ان يكون مطابقا مع اعتقاد كونه مطابقا او مع نفي
الاعتقاد او لا يكون مطابقا مع الاعتقاد بعدم المطابقة ونفيه والثاني فيهما اعني المطابق الذي لا يكون مع
الاعتقاد والذي لا يكون مطابقا مع عدم الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب والاول فيهما الصدق اعني الذي يكون
مطابقا مع الاعتقاد والثاني منهما هو الكذب اعني الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة والدليل على
ذلك قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد من ذلك حصر احواله في هذين مع عدم اعتقادهم لصدقه

من الحنفية والكذب معا وسياوي الصدق معا فثبتت الواسطة والجواب ان المراد انه اذ
على الله كذبا او لم يفتر فيكون مجنونا والمجنون ما ذكره اخبارا وان كان بصيغة الاخبار وجرى مجرى الساهي
والنائم ويكون المراد افتراء ام اخبار او لم يفتر لان المجنون لا يكون خبرا وان الكلام اذا خرج من القصد
لم يكن خبرا وان كان بصيغة اخبار واستدلوا ايضا بقول عائشة رضي الله عنها والله ما كذب ولكنه وهم
نفت الكذب مع انتفاء الصدق واثبتت الواسطة وهي الوهم والجواب ليس المراد نفي الكذب العام
بل الكذب الصادر عن التعمد واعلم ان بعض القائلين بانتفاء الواسطة بين الصدق قال ان الخبر ان
كان مطابقا لمعتقد المخبر به فهو الصادق وان لم يكن معتقدا وان كان مطابقا فهو الكاذب والدليل
عليه قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون مع ان خبرهم وهو الدعاء والرسالة مطابق والجواب
ان الشهادة اخص من مطلق الخبر وذلك ان الشهادة هي الاخبار بالمعتقد والمنافقون لما لم يعتقدوا
كذبهم في الشهادة لا في الاخبار وبالجملة فهذه المسئلة لفظية قال وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم
كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما الى اخره اقول هذه قسمة حاصرة للخبر بالنظر الى علم الصدق وعدمه
ومن يليه لا غير احدها ان يعلم صدق الخبر والثاني ان يعلم كذبه والثالث ان يجهل الامران اما الاول فعلى
ثلاثة اقسام احدها ان يكون ضروريا وربما يسمى من حيث هو هو من غير التفات الى شيء اخر كالمتواتر والثاني
ان يكون ضروريا باعتبار النظر الى الغير كالخبر الموافق للضروري والثالث ان يعلم صدقه بالنظر وبالاستدلال وهو
اقسام احدها خبر الله تعالى صدق والدليل عليه انه حكيم لا يصدر عنه القبيح وهذا استدلال المعتزلة
وقد سامحه كتاب المناهج واستدل الغزالي بان كلام الله تعالى قديم قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس
على من يجوز عليه الجهل واعترض عليه بان الصدق هنا في الكلام بمعنى الحروف والاصوات لا بالمعنى النفساني
الثاني خبر الرسول عليه السلام صدق لانه ظهرت المعجزة على يده وهي مستلزمة للصدق بالضرورة وتقريرها في
المقدمين مذكور في الكلام الثالث الاجماع وقد مضى الكلام فيه انه صدق الرابع الخبر
الموافق للنظر الصادق واما الثاني وهو ما علم كذبه وهو الخبر المخالف لما علم صدقه واما الثالث
وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه فهو على ثلاثة اقسام احدها ما يظن صدقه وهو خبر الواحد العدل وثانيها
ما يظن كذبه وهو خبر الواحد الكذاب والثالث ما يشك فيه وهو خبر المجهول صدقه وكذبه قال ومن
قال كل خبر لم يعلم صدقه كذب قطعا الى اخره اقول نقل عن قوم انهم قالوا كل خبر لا يعلم صدقه فانه
يكون كذبا والا لوجب على الله تعالى ان ينصب عليه دليلا دالا على صدقه كخبر مدعي الرسالة ولما كان الثاني
كاذبا كان المقدم كذلك الثالث الفرق بين هذا الخبر وخبر مدعي الرسالة وقول المدعي للرسالة اذا لم

يظهر المعجزة الدالة على صدقه انما الحكم بكذبه لقضاء العادة بذلك بخلاف الخبر الذي لم يجر العادة
باظهار المعجزة عند الصدق فيه قال وينقسم الى متواتر واحاد الى اخره اقول اعلم ان الخبر ينقسم الى
المتواتر والى الاحاد فالمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وانما قيد بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه
بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه في مجرى العادة وغيرها فان القرائن اذا انضمت الى الخبر قد يفيد
الخبر العلم وكذلك كمن يخبر بالمرض مع ظهور اثره عليه او بالموت مع ظهور الجزع عليه واظهار البحث فان هذه
القرائن زائدة على الخبر مع دلالتها على الصدق ولا يكون الخبر متواترا واعلم ان الناس قد اختلفوا في الخبر
المتواتر هل يفيد العلم ام لا فذهب الجمهور من العقلاء الى افادته العلم وذهبت السمنية الى الانكار وهو امثاله
فانا نجد من انفسنا ضرورة العلم بوجود البلاد النائية كمصر ومكة ووجود الامم الخالية كجالينوس واقليدس
ووجود الانبياء والخلفاء المتقدمين بمجرد الاخبار ومن انكر ذلك فهو مكابر واحتج اهل انه لا يفيد العلم بوجوه
احدها ان اجماع الخلق الكثير الذين لا يجوز عليهم التواطؤ والكذب والمراسلة على امر معين يجري مجرى
اجتماعهم على اكل طعام معين ولما كان ذلك مستحيلا عادة فكذا اجتماعهم على الاخبار بشيء واحد مع اختلافهم
في الامزجة والاغراض واخبار الصدق والكذب والثاني ان الجملة مركبة من الاحاد وكل واحد من المخبرين
يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فيستمر على ذلك الجواز حالة الاجتماع والا لانقلب ذلك الجواز حالة الانفراد
ممتنعا حالة الاجتماع الثالث انه يلزم التناقض في العلوم بتقدير ان يخبرنا جماعة يفيد خبرهم العلم بامر
من الامور ثم يخبرنا جماعة اخرى تفيد خبرهم العلم بنقيض ذلك الامر ولما كان اللازم باطلا كان الملزوم كذلك
الرابع ان اليهود تواتروا وكذلك النصارى على قول موسى وعيسى عليهما السلام لا نبي بعدي ولو افاد
التواتر العلم مع ان اخبار موسى وعيسى عليهما السلام صدق لزم دوام شرعهما والتالي باطل والمقدم مثله
الخامس انا نفرق ضرورة بين اعتقاد وجود البلاد النائية وبين اعتقاد كون الكل اعظم من الجزء والتفاوت والفرق ثابت
باطل ولما كان الاعتقاد الثاني ضروريا كان الاول غير ضروري السادس ان الضروري يجب ان يستوي الكل
فيها وانا قد نجد علما ونحن نخالف ذلك فدل على انه ليس بضروري وهذه الوجوه مردودة من حيث الاجمال
ومن حيث التفصيل اما الاجمال فلان هذه الاستدلالات في مقابلة الضروري فتكون مدفوعة واما
التفصيل فالجواب عن الاول المنع من عدم العلم وما ذكروه لبيان استبعاده وعن الثاني المنع من مساواة
الواحد للجملة فانه لا يلزم حصول الهيئة الاجتماعية عند الاجتماع فالعقل وجود حكم لها لم يكن حالة الانفراد
وعن الثالث ان هذا الفرض ممتنع بالعقل وجوده وعن الرابع ما قيل ان تواتر اليهود انقطع في
زمن بختنصر وان النصارى كانوا قليلين لا يبلغ قولهم العلم في زمن عيسى وعن الخامس بالمنع من الفرق
في الاعتقاد

ومع التسليم لا نسلم كون احدهما اجلى عند العقل لان العلوم تتفاوت بالسرعة والضعف وعدم الشك من المنع من حيث

استواء الناس في الضروريات قال والجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري نظري الى اخره اقول

اختلف الناس في العلم الحاصل عقيب التواتر هل هو ضروري ام نظري فذهب جمهور الاصوليين الى انه

ضروري وذهب ابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انه نظري والسيد المرتضى توقف ولكل واستدل

المصنف على انه ضروري بوجهين الاول انه لو كان نظريا لتوقف على حصول المقدمتين المسلمتين لم والتالي

باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان العلم بوجود البلدان والامم الماضية

حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتين الثاني انه لو كان نظريا لجاز وقوع المخالفة فيه عقلا فان العلوم

النظرية يجري فيها الخلاف والتالي باطل فالمقدم مثله واحتج ابو الحسين على كونه نظريا بانه لو كان

ضروريا لما توقف على غيره من العلوم والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي

ان هذا العلم لا يحصل الا بعد العلم بامور منها العلم بان المخبر من المحسوسات فان اهل المشرق والمغرب

لو جمعوا على الحس المحسوس كاخبارهم بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم ومنها العلم بانهم

لا يجمعهم حامل من غرض دنيوي او دنيوي على الاخبار ومنها ان نعلم ان الخبر الذي يحصل من مثلهم

المخبرين لا يكون كذبا حتى يلزم اعتقاد كونه صدقا فيكون العلم بكونه صدقا متوقفا على هذه العلوم فيكون

كسبيا والجواب المنع من توقف العلم بخبر التواتر على هذه العلوم بل اذا حصل العلم بالخبر علم ان لا

حامل للمخبرين على الكذب لان العلم بخبر التواتر متوقف على ذلك والعلم بالصدق ضروري وضرورة التي

ممكنة لكل ضروري ولا نسلم ذلك لكونها نظرية كما نقول الانسان نصف الاثنين لانقسامها الى اثنين والى

متساويين وكل عدد ينقسم الى عدد اخر والى ما يساويه فهو نصف ذلك الاخر وكما نقول النار محرقة

لانا احسسنا بها كذلك مع سلامة الحاسة وذلك المحسوس احسسنا به مع سلامة الحاسة فهو تعيين الامر

على ما احسسنا به فتكون النار محرقة وكذلك نقول في العلوم الضرورية ولا نسلم ذلك لكونها نظرية في اجوبة

انقلبا بانه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة فلا يقع الخلاف والجواب من جهة المعارضة ومن

جهة الحل اما المعارضة فانا نقول لو كان نظريا لعلم بالضرورة انه نظري ولما كان التالي باطلا

كان المقدم مثله واما الحل فلان كون العلم ضروريا صفة له والعلم الضروري بالذات لا نسلم العلم

الضروري بالصفة قال وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ الى اخره

اقول يشترط في خبر التواتر امور منها ما قد يرجع الى الاتفاق فيه ومنها ما يرجع الى الخلاف ونحن نذكر ما اشار اليه

المصنف وقد شرط ان يكون المخبرون بالغين في العدد الى حد يمتنع عليهم الاتفاق والتواطؤ على الكذب ولان

يستندوا فيما اخبروا عنه الى الحس وهذان الشرطان عامان في كل خبر متواتر ويشترط في الخبر المتواتر

الذي تساعد عدد ان يكون للاطراف والاوساط على هذين الشرطين وقد شرط قوم ان يكون المخبرون عالمين بما

اخبروا به غير ظانين قال المصنف وهذا غير محتاج اليه وذلك لانهم ان عنوا به اي علم كان من انواع العلوم

فهو باطل فان جماعة كثيرة لو اخبرونا عن علمهم بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم كما انهم لو اخبرونا بوجود

بعض ظنون ربما لما افاد فيهم العلم وان عنوا به العلم المستند الى الحس فهو لازم مما قدمناه من سقوط التواتر

وضابط العلم بحصول هذه الشروط هو حصول العلم بخبر المتواتر ثم نعلم بهذه الشروط قال وقطع

القاضي بنقص الاربعة وتردد في الخمسة الى اخره اقول هذا اشارة الى مذاهب من حصر مبلغ المتواترين في عدد

معين فقال القاضي ابو بكر ان الاربعة تنقص عن افادة النفس والا لوجب على القاضي ان لا يبحث عن شهود الزنا

وبطلت التزكية لان قولهم ان افاد العلم علم صدقهم والا علم كذبهم قطعا قال وانه توقف في الخمسة وقال قوم انه

لا يحصل العلم بقولهم وذهب آخرون الى ان اقل عدد يحصل العلم بقولهم اثنا عشر نفسا عدد نقباء بني اسرائيل

كما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول العلم عند خبرهم وقال آخرون اقله عشرون لقوله

تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم وذهب قوم الى ان اقله

اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة عندهم وقال آخرون اقله سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين خصهم بذلك

لحصول العلم بقولهم وقيل اقله ثلاثمائة وبضعة عشر نظرا الى عدد اهل بدر والصحيح ان العلم يختلف فقد يحصل باخبار

قول عدد قليل وتارة بقول عدد كثير فضابطه العدد ادنى ما يحصل العلم عنده لانا نعلم العلم من غير ان

نعلم عددا معينا لاعلما متقدما على العلم بالخبر ولا متأخرا عنه ولو كان شرطا لحصل العلم الا بعد العلم به

بل يختلف بالاختلاف قرائن الحال واحوال المخبرين والاطلاع عليها اطلاعا كاملا او ناقصا وادراك المستمعين

والوقائع فان بعض الناس لو اخبروا عن عشيهم ورايت القرائن الملائمة لذلك يحصل العلم بقولهم ولو اخبروا

عن وقوع الموتى من المنارة مع حضور عيونهم لما لزم افادة العلم فللوقائع مدخل في حصول العلم لعدد دون

عدد قال وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى الى اخره اقول شرط قوم في

المتواترين الاسلام والعدالة لان الكفر والفسق مظنة الكذب والاسلام والعدالة ضابطان للصدق

ولهذا لا يفيد تواتر النصارى بقتل المسيح والجواب انما لم يحصل العلم بتواتر النصارى لاختلال شرط اما في

الطرف او في الوسط فان اهل بلد اذا كانوا كفارا واخبروا بقتل ملكهم فعل العبد حصل العلم وشرط قوم

ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد والمحققون على خلاف ذلك فقد يخبر الحاج بنسيد وحصل العلم وشرط

آخرون ان لا يكونوا من دين واحد ولا نسب واحد ولا وطن واحد لان التساوي في علة الاصوب مظنة

للقاتل والساعول على الكذب وهو باطل ونقل عن الشيعة انهم يشترطون في العلم قول الامام المعصوم
دفعا للكذب وهذا النقل باطل وشرطت اليهود في التواتر ان يكون المتواترون اهل ذلة ومسكنة
لان خوفهم يمنعهم عن الاقدام على الكذب خوف المؤاخذة وكل هذه الشروط فاسدة لا اعتبار بها قال
وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم علما الى اخره اقول ذهب القاضي وابو الحسين الى ان
كل عدد افاد العلم بواقعة لشخص فان مثل ذلك العدد يفيد العلم بالواقعة الاخرى لشخص اخر والصحيح في
هذا ان يقول العلم عقيب الاخبار قد يقع بالاخبار وقد يقع بالقرائن وقد يقع بالمجموع فقول القاضي وابي الحسين صحيح
على تقدير ان يحصل العلم بالخبر لا غير اما على التقديرين الاخرين فلا فلاجل ذلك شرط التساوي في الخبرين مطلقا
واستبعده المصنف ولا استبعاد فيه قال مسئلة اذا اختلف المتواتر في الوقائع الى اخره اقول اعلم ان
التواتر على قسمين منه ما يقع فيه الاتفاق وذلك ظاهر ومنه ما يقع فيه الاختلاف لكنه يستلزم الاتفاق اما
على سبيل التضمن او الالتزام ويكون ذلك الاتفاق متواترا ايضا بالمعنى كما اخبر جماعة لا يفيد قولهم العلم ان
حاتما اعطى سائلا واخبر جماعة اخرى بتلك الصفة ان حاتما اعطى شيئا اخر وهكذا الى ان بلغوا حد افادة العلم فانه يحصل
العلم بسخاء حاتم وكذلك اخبروا عن علي صلوات الله عليه انه حارب في واقعة من الوقائع ثم اخبر جماعة اخرى لا يفيد
قولهم العلم انه حارب في واقعة اخرى وهكذا الى ان بلغوا عدد التواتر فانه يحصل العلم بشجاعة علي رضي الله عنه
قال خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر الى اخره اقول لا نعني بخبر الواحد خبر شخص واحد بل نعني به ما لم يبلغ حد
التواتر ولو كان المخبرون مائة اذا لم يفد قولهم العلم فانه يسمى خبر احاد وقد عرفه قوم بانه ما افاد الظن وهذا
باطل عكسه فانا لو فرضنا ان زيدا اخبر بالخبر ولم يفد الظن فانه يسمى خبر واحد وان لم يحصل الظن ومن
شرط الحد الاطراد والانعكاس والخبر المستفيض يعني ما زاد رواته على ثلثة قال مسئلة قد يحصل العلم
بخبر الواحد العدل بالقرائن الى اخره اقول اختلف الناس في افادة خبر الواحد العلم فذهب الجمهور الى
ان ذلك يمتنع مطلقا وذهب اخرون الى انه يحصل العلم عقيبه اذا انضم اليه من القرائن ما يفيد العلم اذ الكاذب لكل
القرائن حاصلة لعموم التعريف وهي العبارات الدالة على الصدق كالبكاء ونتف الشعور لا القرائن التي لا تعلق
كموافقة دليل العقل او قول الصادق فانه لا خلاف في ان هذه القرائن يحصل معها النقض وقال قوم انه لا يفيد
الا قرينة في افادته العلم ثم اختلفوا فقال قوم انه لا يطرد العلم عقيب الخبر وقال احمد انه يطرد واستدل
المصنف على انه لا يفيد مجرده العلم بوجوه الاول انه لو كان موجبا للعلم بمجرده لوجب حصول العلم عقيب خبر كل
عدل والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العلم عقيب الخبر حينئذ يكون بمجرى العادة كالعلم عقيب
التواتر ولما كانت العادة مما اطرادها كان العلم واجب الاطراد واما بطلان التالي فظاهر لانه كان يجب ان يحصل

العلم عقيب خبر من اخبرنا بانه نبي من غير اظهار معجزة الثاني انه لو كان الخبر بمجرده يفيد العلم لادى الى تناقض
المعلومين والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية انه اذا اخبرنا عدل بخبر فافادنا العلم ثم اخبرنا عدل اخر
بنقيض ما اخبرنا به الاول يجب ان يكون مفيدا للعلم ايضا ويلزم من ذلك ما ذكرنا واما بطلان التالي
فظاهر الثالث لو افاد خبر الواحد العلم لوجب ان يخطئ مخالفه والتالي باطل لان كثيرا من الصحابة
كانوا على خلاف ما اخبرهم به العدل لوجود ادلة عندهم اقوى منه من غير تخطئة قال قالوا حصوله نعرفه على
نحو ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة الى اخره اقول لما ابطل حصول العلم عقيب الخبر المجرد
عن القرائن استدل على حصوله عقيب الخبر المحتف بالقرائن بمثال واضح واعترضوا عليه بانه حصل
العلم بالقرائن لا بالخبر والجواب لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر غير الولد فعلمنا ان المفيد للعلم انما هو
مجرد الخبر مع القرائن قالوا ولو لا لكم تارة ذلك قلنا لا نسلم اما الاول فلانا قلنا لو افاد الخبر العلم لاطرد
والتالي باطل بالوجدانات فالمقدم مثله وهذا الاستدلال هاهنا وارد على عدم الاطراد ممنوع ههنا فانا نقول ان
كل خبر احتف به القرائن فانه يفيد العلم ويطرد واما الثاني فلانا قلنا لو افاد العلم لتناقض المعلوم على تقدير
تناقض الاخبارات وههنا لا يتاتى ذلك لانا نعلم انه يستحيل حصول مثل هذا الخبر مع تلك القرائن في نقيض الخبر
واما الثالث فلانا قلنا لو افاد العلم لخطئ مخالفه والتالي باطل وهو لا يتاتى ههنا لانا نخطئ المخالف لكونه يخالف
المعلوم قال قالوا ولا تقف ما ليس لك به علم ان بعض الظن الى اخره اقول ها هنا حجتان لمن اوجب العلم عقيب
الخبر الواحد الاولى ان الله تعالى نهى عن اتباع ما لا يوجب العلم بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم فلو كان خبر الواحد
غير موجب للعلم لما جاز اتباعه ولما كان الاجماع واقعا على ان خبر الواحد مقبول لم يعده لكن فلو كان خبر الواحد لا يوجب
الظن لكان متبعه مذموما ولما كان الاجماع قد انعقد على اتباعه دل على ان متبعه غير متبع لما يوجب الظن بل العلم
والجواب عن وجهين الاول ان المتبع ليس هو الخبر بل الاجماع الدال على وجوب العمل بالخبر وحينئذ المتبع ههنا امر
معلوم وهو الاجماع لا المظنون الثاني ان المنهي عنه او المذموم انما هو الظن في معرض الامور القطعية من الدين كالتوحيد
ونحوه لا الامور الشرعية قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه الى اخره اقول
اختلف الناس في ان الراوي اذا اخبر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه فقال قوم ان ذلك دليل على صدقه
والا لوجب عليه المسارعة الى الانكار وقال اخرون ان ذلك غير واجب لانه يحتمل ما سمعه او ما فهمه ما قاله او كان
قد بينه قبل ذلك فلا يجب عليه تكرير البيان او ان الرسول عليه السلام راى من المصلحة تاخير الانكار او يعلم الكذب فيما اذا
كان الخبر يرجع الى الامر الدنيوي او انه ترك الانكار تعمدا وذلك جائز عندهم لانه من الصغائر قال مسئلة
اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه الى اخره اقول اختلفوا في هذا ايضا فقال قوم انه يدل على صدقه

وقال الحشوية لا يدل دعوى الاول بل على قطع العادة بان شخصا اذا اخبر بحضرة من بين يدي خلق كثير وعلم انهم لو
كان كاذبا لحملوا الكذب ولا حامل لهم على السكوت يكون ذلك الشخص صادقا وهو ظاهر قال مسئلة اذا
انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير الى الخبر اول اختلف الناس فيما اذا اخبر
واحد بخبر تتوفر الدواعي على نقله مع حضور خلق كثير فقال قوم انه يدل على كذبه قطعا وخالفت الشيعة
في ذلك اما الاولون فاستدلوا بالعادة فانه تحيل العادة صدق من اخبر بان الخطيب قتل على المنبر بمشهد من الخلق
مع عدم موافقة الخلق له لتوفر دواعيهم على نقل مثل هذه الاخبار ولاجل ذلك قطعنا بكذب من نقل ان القرآن قد
عورض وذلك لا ينحصر ولهذا لا تخفى مثله على الخلق مع توفر دواعيهم على نقله اما الشيعة فانهم قالوا يحتمل ان يكون
الكل قد اخفوا امثال ذلك اما لمصلحة عامة تتعلق بالجميع او لرهبة او رغبة او لاغراض متعددة لكل شخص له غرض غير
غرض الآخر واذا كانت هذه الحوامل موجودة كيف يحكم بكذب هذا الخبر ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في
المهد مع انه من اعجب الاشياء ولذلك المسلمون لم ينقلوا ما تتوفر الدواعي على نقله احادا كما لم ينقل الى التواتر معجزات
الرسول عليه السلام وقائعه وافعاله مع ان ناقلها صادق ولم ينقلوا النص الصريح على علي بانه امام مع انه تكلم به من بين يدي خلق
عظيم فقد بطلوا قطعا ما ذكرناه من احالة العادة وكذلك غيره من الوقائع التي صدرت في زمن الرسول عليه السلام من
معجزاته والمنع باستمرار النقل للاشياء بالقرآن والاذان لقائل ان يقول ان عيسى عليه السلام تكلم بذلك من بين يدي نفر كثير
مثل ان يظهر حاله بخلاف ابراء الاكمه والموتى لانه وقع وقد اشتهر حاله وكذلك معجزات الرسول عليه السلام اكثرها صدرت
مع نفر قليل واما الفروع كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة والجهر بالبسملة وعدمه فان للقائل
ان يقول الجامع يقع من بين يدي خلق عظيم وان وقعت لكنها ليست مما تتوفر الدواعي على نقلها لانها من الكلفة
والمشقة او ان كان يشتهر الكل لاستغني عن نقله لا يستمر ليحمي بعد ذلك او ان نقل الامران كانا مشهورين من
افراد الاقامة وتثنيتها وغير ذلك من الصور قال مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا الى اخره اقول
اختلف الناس في جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا فذهب قوم الى المنع وهو منقول عن الجبائي وجماعة من المتكلمين
وذهب الجمهور الى جواز ذلك وهو مذهب المرتضى وجماعة من الامامية والدليل على جواز ذلك عقلا انا نعلم بالضرورة
انه لا استبعاد في ان يكلفنا الله تعالى بذلك ويقول متى اخبركم العدل بخبر فاعملوا بقوله وهذا امر قطعي واحتج المخالف
بان التعبد بخبر الواحد يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فيكون ممتنعا وبيان ذلك ان الاخبار المختلفة متطرقة
فعلى تقدير ان يخبر واحد بخبر يقتضي التحليل ويخبر آخر بخبر آخر يقتضي التحريم لزم ما ذكرناه من المحذور والجواب انا
قلنا ان المصيب واحد فالمخالف لا اثم عليه المصيب لا اعتقادية ولا يكون الفاعل موجودا او ذلك كالتعبد
بالشهادة والفتوى فانها توجب الظن وان قلنا ان كل مجتهد مصيب اندفع الايراد لان الحكم انما يلزم على التقدير

استحالة الحل والحرمة بالنظر الى شخصين واذا قلنا ان كل مجتهد مصيب فلو فرضنا ان المجتهد حكم احدهما بالحرمة
والآخر بالحل لم يلزم المحذور هذا اذا كان احد الخبرين راجحا على الآخر بوجه من وجوه الترجيحات اما اذا فرض
تساويهما فيطرح العمل اما الوقف كما هو مذهب قوم او التخيير وعلى كلا التقديرين يندفع المحذور واحتج الجبائي
انه لو جاز التعبد بخبر الواحد عقلا لجاز الاخبار عن الرسول عليه السلام وعن وقوع التعبد به اذ الخبر عن الله تعالى والجامع بينهما
اشتمال كل منهما على المصلحة المحتملة والتالي باطل فان نقل الاحكام عن الله تعالى بدون المعجزة غير مقبول والتعبد
بالفرق فان العادة قاضية بكذب من نقل عن الله تعالى من دون المعجزة ولم تقض بكذب من نقل عن الرسول عليه السلام قال
مسئلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود الى آخره اقول اختلف الناس في وجوب العمل بخبر
الواحد فذهب الجمهور الى ذلك وهو مذهب الشيخ ابي جعفر من الامامية ومنع منه القاساني وابن داود والسيد
المرتضى واتباعهم من الامامية ثم اختلف القائلون بالوجوب فقال بعضهم احمد بن حنبل والقفال وابن سريج وابو
الحسين البصري انه العقل وذهب الباقون الى انه السمع والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد ما احتج عليه
اصحابه والتابعون وكما اجمع عليه الصحابة والتابعون عن اتباعه العمل بخبر الواحد واحتج اما الصغرى فنقله
في كثير من الاخبار وانواعه بعمل الصحابة واما نعني بالاخبار المروية بالاحاد وتكرر العمل بها تواترا سماعا تعاضد العام عن
صادرة من احد واذا تكرر العمل به كان اجماعا كالقول قطعا واما الكبرى فقد مضى بيانها في باب الاجماع لا يقال المانع
من ذلك بان عمل الصحابة جاز ان يكون مستندا الى غير الخبر الواحد وتوافق الخبر والعمل لا يقتضي ان يكون العمل
لاجل الخبر والجواب انه لو كان العمل بغير الخبر مع كثرته لامتنع عادة خفاؤه عنا وان لا يظهرونه لنا
وايضا فان عمر رضي الله عنه قال لولا نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر رضي الله عنه حتى روى لنا رافع
ابن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانه سند الى العمل لكن من الاحاديث المروية عن الصحابة الدالة على ان العمل بخبر
الواحد سائغ والانكار يمنع دعوى اجماع الصحابة على ذلك مع ان الانكار قد وجد منهم فان ابا بكر رضي الله عنه
رد خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنه في اذن رسول
الله عليه السلام في رد الحكم الى ابن ابي العاص ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى سمعه رسول الله
صلى الله عليه يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري
وانكر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
وانكرت عائشة خبر ابن عمر رضي الله عنه في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وغير ذلك من الوقائع المشهورة فليس
الاستدلال بالعمل على وقوع الحجة على وجوب العمل بخبر الواحد اولى من الاستدلال بالانكار على عدم العمل به بل الثاني
اولى والجواب ان نقول قد بينا ان بعض الصحابة عمل بخبر الواحد واجمعوا على ذلك الباقي وروي ثم هذا الانكار

فلا بد من التوقف وطريقه ان يقال يحتمل ان الانكار انهم انما انكروا ذلك لارتيابهم بالراوي فحينئذ لا يجب الانكار عند عدم الارتياب

قالوا عمل الصحابة بالخبر لا يدل على ان الخبر حجة يجب اتباعه لان ذلك مخصوص والبحث في العمل بواحد معين العمل المطلق

للخبر لاحتمال ان يكون قد اقترن بذلك الخبر من القرائن الموجبة للعلم ما اوجب العمل بخلاف بقية الاخبار الخالية عنه ولا

نسلم ان ذلك الخبر المعين غير معلوم عما خص خبرا الا ويجوز ان يكون خاليا عن شرائط العمل عندهم فلا يجوز العمل باسرها واجيب

بانا نقطع بان الصحابة والتابعين انما عملوا بها وفي الحكم لظهور مدلول الخبر لا لخصوصية بخبر الدليل الثاني على ان

خبر الواحد يجب العمل به انه قد تواتر عنه عليه السلام انه كان ينفذ الرسل الى البلدان لتبليغ الاحكام اليهم والرسل انما كانوا

من لم يتواتر فمن العلم بل الظن فلولم يكن الظن كافيا في وجوب العمل والاتيان الا لفائدة بعثهم وهو محال او قيل العرض اولى الخبر فهنا ما على

وارد وجوابه يحتمل انه كان يبعثهم للفتيا لا للاخبار قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر الى الخبر اقول استدل

من قال بان خبر الواحد يجب العمل به بادلة سمعية اخر ضعفها المصنف منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الانذار على كل طائفة خرجت من الفرقة واوجب

الانذار طلبا للحذر لانه لا يتصور عليه الترجي لعلمه بالعواقب لعاينهم يحذرون على طلب الحذر وكان الحذر واجبا اذا الامر

للوجوب ويكون اخبار كل طائفة يوجب الحذر من العقاب والطائفة من لا تفيد قولهم العلم لانها تطلق على الاثنين والثلثة وعلى

المخبرين بالتواتر ويكون اللفظ حقيقة في المشترك وهو مطلق الخبر الدال على الواحد فما فوقه الا بالاشتراك والمجاز واذا كان قول

الاثنين يستلزم ترتب الحذر كان العمل واجبا به فان وجب العمل بقول الواحد لا بالاشتراك في افادة الظن وهذا الاستدلال

ضعيف لان ظاهر الامر يقتضي الحذر عقيب الانذار الحاصل بسبب التفقه في الدين والانذار هو الاخبار على ما مر ولا نسلم ان

الخبر الحاصل بعد التفقه في الدين انما هو الفتوى ويحتمل ان يكون موجبه حال الفتوى وان افادت الظن لكن يجب العمل بها بخلاف خبر

الواحد ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وجه ان يقال ان سوء الظن فنهاه عن اتباع الظن وذم ودل على اتباعه

مع الاتفاق بان الرسول كان يبعث الرسل لتبليغ الاحكام الى البلاد المتباعدة فاذن خبر الواحد يفيد العلم فيجب العمل به والاظن

على هذا الدليل ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى ذمهم على كتمان الهدى والواحد اذا سمع من الرسول

عليه حكما كان هدى وكان كتمانه متوعدا عليه وجب عليه اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لما كان لاظهاره فائدة وسعي اظهاره

وهذا ايضا ضعيف لاحتمال ان يكون الذم انما توجه على مجموع الكتمة لو سلم ان الذم متوجه على الواحد لكن يحتمل ان

يكون المراد الهدى الكتاب العزيز وهو الظاهر لوصفه بالانزال وان كان السنة ايضا منزلة وايضا فلا نسلم انه يلزم من وجوب

الاظهار وجوب القبول منه وان ثلاثة شاهد الفاسق مع انه لا يجب علينا القبول منه ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم

فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فيجب ان يكون التثبت عدما عند عدم الفسق واما ان يقطع بعصمه وفيه

وهو المطلوب او بطلانه ويلزم من ذلك ان خبر الفاسق لعظم درجة من خبر العدل وهو محال قالوا وهذا اضعف لان

بالمفهوم وسيأتي بيان ضعفه ولقائل ان يقول الاستدلال بالمفهوم انما يكون ضعيفا على تقدير عدم الاشارة الى

العلة اما على تقدير ذلك التقدير والاشارة الى العلة حاصلة هنا لان خبر الواحد الفاسق لو لم يكن خبر واحد فلو

امر الى انه ولو انه خبر فاسق وهو امر عرضي وان ادخل اسناد الحكم الى الامر الذاتي كان اسناده اليه اولى من

اسناده الى الامر العرضي حاد القوم هذا مقول خبر الواحد مطلقا لا يصلح علة للتثبت والا لكان التثبت الى

الفسق هنا اسنادا للمعنى الى غير علته وهو محال قال قالوا ولا تقف ان ينقض الا الظن وقد تقدم الى الخبر

اقول هذا استدلال ممن منع من العمل بخبر الواحد وتقريره انه تعالى نهاه عن اقتفاء ما ليس بعلم والظن ليس بعلم وانما ان

البيع ذم من اتبع الظن فوجب ان لا يسوغ اتباعه والعمل بخبر الواحد اتباع للظن فوجب ان لا يسوغ اتباعه وقد تقدم

الجواب عن هذا المنع من العمل بخبر الواحد فما لا يوجب العلم جميعا وهو من الدليل العقلي الدال على جواز التعبد بخبر

الواحد عليها مقتضاه ان المصنف الزم هؤلاء القوم الزاما صعبا وهو ان لا يتمكن من العمل بخبر الواحد الا بالدليل

وقطع هذا المنع لان المستدل لو كان ظنيا لما جاز اتباعه والا لكان المنع لم يحال العالي عن اتباع الظن

ولا نسلم ان ادلتهم الدالة على المنع من اتباع الظن اما هي ظنية وقد لكن ابطال الشيء بنفسه قالوا ان النبي صلى الله عليه

توقف عن خبر ذي اليدين وهو قوله اقصرت الصلوة ام نسيت لما سلم الرسول عليه عن اثنين حتى انضم اليه خبر ابي بكر وعمر ومن

فلو كان خبر الواحد معتولا لما افتقر الى الانضمام وقبل ابي بكر وعمر والجواب ان هذا عين ما قلناه وان الانضمام

وقول ابي بكر وعمر لا يخرج خبر ذي اليدين الى حد التواتر بل يكون خبرا واحدا فهو دليل لنا على انا نقول انما توقف

النبي عليه في خبر ذي اليدين لا لمطلق كونه خبر واحد بل لانه اخبر عن واقعة شهدها جماعة كثيرة فانفراده بالاخبار

مما يتطرق عليه التهمة فلما انضم اليه قول ابي بكر وعمر حصل ظن صدقه لاخبار من كان معه ولا يلزم من كون الخبر

مردودا اذا حصل معه تهمة ان يكون مردودا مطلقا قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم واجب

عقلا الى اخره اقول هذه حجة ابي الحسين رحمه الله استدل بها على ان خبر الواحد يجب العمل به عقلا الاول ما ذكره ابو

الحسين وتقريره ان العقلاء اوجبوا العمل بخبر الواحد في العقليات والاعلم لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد

تفصيل جملة معلومة بالعقل اما الاول فلان العقلاء يجزمون بوجوب دفع المضرة والقيام من تحت الحائط المستهدم جزما

قطعيا واذا اخبر العدل بان في النعل الفلاني عقربا وان الحائط المشاهد مستهدم حصل للناظر بذلك وصح حصول

هذا الظن يحصل للناظر تفصيل ما علمناه اجمالا من وجوب دفع المضرة والقيام من تحت الحائط المستهدم واما

الثانية فالدوران وهذا المعنى موجود في خبر الواحد العدل الناقل عن الرسول عليه السلام لانا نعلم قطعا ان الرسول عليه السلام

بعث للمصالح ونعرفها اجمالا فاذا اخبر واحد بوجوب الفعل بشيء معين فانا

ظننا تفصيل ما اجمله العلم

الاول فعمل العمل بهذا الظن قضية لما ثبت في العقليات من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة واعترض المصنف بحوه

الاول ان هذا الدليل مبني على التحسين والتقبيح العقليين ونحن قد ابطلناهما الثاني لا نسلم تحقق
الواجب العمل به في العقليات ثم لا نسلم ثبوت الاولوية اما الوجوب فلا الثالث لا نسلم ان
خبر الواحد لما وجب العمل به في العقليات وجب العمل به في الشرعيات ولا نسلم ان علم العمل به في
العقليات ما ذكرتم والدوران ضعيف الرابع سلمنا صحة القياس المذكور لكنه لا يفيد الا الظن فلا
يجوز التمسك به في مسائل الاصول الثاني في وجوب العمل بخبر الواحد ان صدقه ممكن فلو لم نعمل به لكنا قد
تركنا امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم وهو خلاف ما توجبه الاحتياط واعترض عليه بان صدق الخبر وان
كان ممكنا لكن لا نسلم وجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا لوجوب العمل به لكن المناسبة
لا تكفي في العمل شرعا ما لم يشهد لها شاهد بالاعتبار على ما ياتي ولا شاهد له سوى خبر المتواتر او خبر المفتي
وكلاهما لا يجوز القياس عليهما اما الاول فلان الخبر اذا كان معلوما لم يجب من العمل به العمل بالخبر المظنون واما
الثاني فلان شرع المفتي خاص لانه انما يجعل المستفتي والشرع المستفاد من خبر الواحد عام في حق المكلفين
باسرهم ولا يلزم من العمل بالظن في حق شخص واحد العمل به في حق الجميع لاستلزام كثرة المفسدة هنا بخلاف الاول
سلمنا ذلك لكنه قياس يفيد الظن فلا يجوز اثبات المسائل الاصولية به الوجه الثالث في وجوب العمل بخبر
الواحد انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقائع عن حكم الله تعالى والثاني باطل والمقدم مثله اما
الملازمة فلانا نعلم بالضرورة ان القرآن والتواتر والاجماع لا تفي بضبط الاحكام ولا طريق يفيد القطع
سوى ذلك فلو لم يجب العمل بالخبر لخلت اكثر الوقائع عن الاحكام واما بطلان التالي فلان الاحكام الخمسة
مختصة بجميع الوقائع لامتناع خلو بعضها عنها اعترض بان منع الثانية وهي التعميم لاستيعابه
وجوازان يكون بعض الوقائع خاليا عن الاحكام فان الفقيه قد لا يجد مدركا قطعيا ولا ظنيا في واقعة
فيكون تلك الواقعة قد خلت عن الاحكام سلمنا امتناع خلو بعض الوقائع عن الاحكام لكن لا نسلم ان القول بعدم
العمل بخبر الواحد يوجب خلو البعض لانا نقول كل واقعة ليس فيها مدرك قطعي فان الحكم فيها بالنفي
ومدركه شرعي وهو وجوب العمل بالبراءة الاصلية المستفادة من الشرع قال الشرائط منها البلوغ لاحتمال
كذبه لعلمه بعدم التكليف الاخروي اقول لما فرغ من الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد شرع في بيان
شروط الخبر الذي يجب العمل به منها البلوغ وهو مشروط اتفاقا وذلك لان الصبي اما ان لا يكون مميزا
او يكون والاول لا تقبل روايته قطعا لاحتمال كذبه لحصول الاستواء بالصدقة والثاني لا تقبل روايته
ايضا لانه اذا كان مميزا علم انه غير مكلف فحينئذ يحصل له علم بانه غير ممنوع من الكذب شرعا فلا يؤمن
عليه انه غير ممنوع من الكذب لا يمنع اقدامه عليه لعدم الضار وخفته وذلك ما يوجب احتمال كذبه
لحصول الاستواء بالصدقة

لصدقه لا تعالى ولوقوع الاجماع من اهل الملة على ان شهادة الفساق مقبولة في الجراح والجماعة
فتكون شهادتهم مقبولة فيكون حديثهم مقبولا لانا نقول انما قبلنا شهادتهم في الجنايات لمعنى غير
موجود في الخبر وذلك لان اجتماعهم منفردين عن الرجال سبب لوقوع الاذى في غالب الاحوال وايضا
ذلك قلنا وجهه دفعا للمحذور الذي يحصل منهم اذا ما اختلط الخبر ووقع القول يسمع القاسم اذا
كانوا وقت التحمل غير بالغين ووقت الاداء بالغين فان روايتهم تكون مقبولة بالقياس على الشهادة فانهم اذا
تحملوا في حال الطفولية وادوا الشهادة حالة البلوغ كانت مقبولة وكذلك الرواية وايضا فان الصحابة
قبلوا احاديث ابن عباس وابن الزبير وغيرهم وان كانوا قد تحملوها وقت الصبوة وايضا فالاجماع حاصل
فان الصبيان يحضرون مجالس الحديث فلو لم يكن اسماعهم واحضارهم فائدة والا لكان عبثا يستعمل ابدا
من اكابر الناس ولا فائدة سوى قبول روايتهم وقت البلوغ قال ومنها الاسلام للاجماع واو حنيفة
وان قبل شهادة بعضهم لم يخرج اقول هذا شرط ثان للعمل بخبر الواحد وهو ان يكون الراوي مسلما وهو
شرط متفق عليه والدليل على اشتراطه الاجماع فانه لا خلاف في ان الكافر لا تقبل روايته لان منصب الرواية
من اشرف المناصب ولا يليق بمثل الكافر لخسته واهانة الله تعالى كيف يقع دعوى الاجماع على
ذلك وابو حنيفة قد قبل شهادة بعضهم على بعض لانا نقول لا يلزم من قبول شهادتهم قبول روايتهم والفرق
ان قبول الرواية اعظم من قبول الشهادة فان الرواية حكم على المكلفين المسلم والكافر بخلاف الشهادة ولا يلزم من
القبول في اضعف المنصبين القبول في اقواهما على ان ابا حنيفة صرح بعدم قبول الرواية ولا يكون ذلك خارقا
للاجماع افضى ملخ الثانية انه يلزم النقض لكونه حصول القبول وشرع الدليل الثاني على الاشتراط في قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتبين عند اخبار الفاسق والكافر فاسق بعرف الشرع في اول الوضع وان
كان المتعارفون من الفقهاء لا يطلقونه الا على المسلم فانه لا اعتداد به ونقض القائلين بان بحر الكافر عن
قبول اسناد على ذلك فانه لا يوثق به فلا يكون مقبول الرواية قياسا على الفاسق والجامع هو الخروج عن
الاوامر الشرعية واستضعف المصنف هذا الدليل لاستنادها على الكافر غير موثوق به وهو باطل فانه قد
لا يتوقف ويعلم عليه الظن صدقه اذا علم تدينه وانه من شرعه تحريم الكذب فانه مع هذا الاعتقاد لا يعلم
على الظن صدقه بخلاف الفاسق المشارك له من احد الاعتقادين دون الاخر قال والمبتدع بما
يقتضي التكفير كالكافر عند المكفر الى اخره اقول لما ذكر اشتراط الاسلام وشرع حال الكافر شرع في عدم
قبوله شرع في احوال المنتسبين الى الملة الاسلامية فان كان مبتدعا فلا يخلو اما ان تقتضي بدعته التكفير او لا
اما الاول فكالمجسمة واهل القياس وذلك من ذهب الى التكفير فانه كالكافر عنده واما عند المكفر فانه

يجريه مجرى المبتدع بدعة واضحة كفسق الخوارج ونحوهم فقد اختلفوا فيه وذهب قوم الى انه مردود الرواية وذهب آخرون الى انه مقبولها احتج الاولون بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين عند مجيء الفاسق والمبتدع فاسق فوجب التبين عند قوله واحتج الآخرون بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر اي حكم بالظاهر مطلقا والمبتدع اذا كان مظنون الصدق كان قوله ظاهرا فوجب الحكم به والاستدلال بالآية اولى لوجوه الاول ان الآية مقطوع بها والحديث مظنون ولا تعارضهما الثاني ان الآية مخصوص بالفاسق وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر عام في كل والاسم مانعه من قبول الفاسق بالتنصيص عليه والحديث مقتضى لقبول النقل لقوله لا نحكم بعد ما دل عليه الحديث والخاص مقدم على العام الثالث ان الحديث مخصوص بالفاسق والكافر اذا ظن صدقهما وان قولهما ظاهر ومع ذلك فهما غير مقبولين اجماعا والآية غير مخصوصة والاستدلال بالعام الذي لم يخص اولى من الاستدلال بالعام المخصوص واحتج الآخرون ايضا باجماع الصحابة على قبول اخبار قتلة عثمان رضي الله عنه فيتهم عند جميعهم والجواب المنع من الاجماع سلمنا لكن لا نسلم وضوح فسقهم عند جميعهم فان بعض الصحابة كعمار بن ياسر والاشتر وغيرهما لا يعتقد فسق قتلة عثمان بل واما الخلافة الثابتة وبعض الاصول التي اختلف فيها وان ادعي فيه القطع بانه من الفسق الواضح او من قبل ما يكفر به فليس من ذلك لعدم الشبهة الحاصلة من الجانبين وهذا او سلف قال واما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد فالقطع انه ليس بقاطع الى اخره اقول هذا هو القسم الثالث وهو المبتدع الذي لا يقطع ببدعته كفرا او فسقا بل هو مظنون كالقائل بشرب النبيذ وجواز لعب الشطرنج وما ماثلها من المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف فالمصنف قطع بانه ليس بفاسق سواء قلنا ان المصيب واحد او الكل واحد اما اذا قلنا المصيب اكثر من واحد فظاهر واما ان قلنا ان المصيب واحد فلانا لو فسقناه مع غلبة ظنه بالحكم الخطأ لوجب ان يفسق بالواجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المجتهد اذا غلب على ظنه احد طرفي الحكم وجب عليه العمل به وان كان مخطئا في نفس الامر فلو فسق لخطائه لزم تفسيقه بالواجب واما بطلان التالي فظاهر قال الشافعي احد الحنفي على شرب النبيذ واقبل شهادته لظهور العذر هذا قال ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن اقول هذا شرط ثالث للعمل بخبر الواحد وهو رجحان ضبطه وتحقيقه انه لو تساوى ضبطه لما يرويه او سمعه وسهوه او ترجح سهوه لما حصل الظن بصدقه قطعا ومتى لم يحصل الظن لم يجز العمل قال ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة الى اخره اقول هذا هو الشرط الرابع لقبول الرواية وهي العدالة ومعناها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وليس معها بدعة حتى يحصل عليه الظن بصدقه وهذه الصفة انما تحصل باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر واحيانا لبعض الصغائر وبعض

المباحات اما الكبائر فقد اختلفوا في تفسيرها وروى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى هذا ابو هريرة وزاد عليه اكل الربوا وروى عن علي رضي الله عنه زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة وقال قوم الكبائر ما توعد الشارع عليه بخصوصه وهو تفسير الشيخ ابي جعفر الطوسي واما بعض الصغائر المشروط سقوطها في العدالة فهي الصغائر الدالة على الخسة ودناءة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباح فهو الدال على نقص المروة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والافراط في المزاح والحرف الدنية ممن لا يليق به مع علمه بصورتها وقد شرط في الشهادة عند الجمهور زيادة على ذلك الحرية والذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة وهذه الاشياء لا تشترط في الرواية على الاظهر وان كان بعضها غير مشروط عند الامامية قال مسئلة مجهول الحال لا تقبل وعن ابي حنيفة قبوله الى اخره اقول اختلف الناس في رواية مجهول الحال فرده اكثر الاصوليين وهو مذهب الشافعي واحمد والامامية وغيرهم واوجبوا في قبول الرواية الخبرة الباطنية بالراوي وقال ابو حنيفة يكفي في قبول روايته ظهور الاسلام منه والدليل على المذهب الاول وجهان الاول ان قبول الادلة تمنع من العمل بالظن وهي العمومات الدالة على المنع من اتباع الظن خالفناها في العدل لزيادة الظن عنده فيبقى ما عداه على الاصل ولا يلزم من العمل باقوى الظنين العمل باضعفهما الثاني ان الفسق مانع من قبول الرواية فوجب العلم بعدمه عند العمل بالرواية اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند مجيء الفاسق لاجل فسقه واما الثانية فلان شرط العمل بالرواية زوال المانع فان مع وجود المانع لا يعمل المقتضى والمانع هنا هو الفسق فوجب تحقق عدمه عند العمل بالرواية لان الشك في حصول الشرط يستلزم الشك في حصول الاثر كما انا لا نقبل الراوي الا اذا علمنا انتفاء صباه وكفره لما كانا مانعين قال الفسق سبب التثبت فاذا انتفى قلنا لا نسلم الا بالخبرة او التزكية الى اخره اقول هذه ادلة ابي حنيفة على قبول رواية مجهول الحال الاول الاستدلال بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا رتب الحكم بالتبين على حصول وصف الفسق الصالح للعلية فوجب كونه علة خصوصا مع ذكر الفاء الدالة على السببية واذا كان الفسق سببا للتثبت وجب عدم التثبت عند عدم الفسق والجواب الحكم لعدم الفسق المانع بالخبرة او بالتزكية الثاني الاستدلال بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولا شك ان الظاهر من حال المسلم العدالة فوجب الحكم بخبره والجواب المنع من كونه ظاهرا بل انما يكون ظاهرا مع العلم بصدق الراوي ولو سلم انه ظاهر لكنه مدفوع بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان الظن لا يغني

من الحوشا الى عوصلكم من الامام المانعة للعمل بما ليس يعلم خص منها خبر العدل فلا يلزم تخصيصه بخبر المجهول للفرق
ح غلبة الظن الثالث انه يحتمل الصدق فوجب قبوله كالعدل اما المقدمة الاولى فلانا نصدقه في ذكاة اللحم وطهارة
الماء ونجاسته ورق جاريته والاحتمال ثابت لولاه الى غير ذلك واما الثانية فلانه ظن صدقه على كذبه فوجب ان يكون كذلك
ح سائر اخباراته واما الثالثة فظاهرة والجواب ان هذه الاخبارات مقبولة وان علم فسق المخبر بها وانها الرواية
اعلى منصبا من هذه الاخبارات فلا يقاس عليها للفرق قال مسألة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية
دون الشهادة الى اخره اقول لما بين ان الفاسق لا يقبل وقد وجب عليه البحث عن معرفة طريق العدالة والفسق
الجرح والتعديل واختلف الناس في قبول قول الواحد فيهما فذهب الاكثر الى ان قول الواحد مقبول في الجرح والتعديل في الرواية
دون الشهادة وقال آخرون انه لا يقبل في الرواية والشهادة وذهب قوم الى انه مقبول في الرواية والشهادة احتج الاولون بان
التزكية شرط في قبول خبر الواحد فلا تزيد على مشروطها كالتزكية في الشهادة فان الحاكم انما يقبل بشاهدين وكذلك التزكية وانما كان
الذي هو شرط الجرح بشاهدين وان كان المشروط ثابتا بالاربعة فالشرط هنا ادون من المشروط ولما كان الواحد مقبولا
في الرواية وجب ان يكون تزكية الراوي يكتفى فيه بالواحد احتج من منع بان التزكية والجرح شهادتان فلا يقبل قول الواحد فيهما
كسائر الشهادات والجواب انها خبر وليس شهادة فلا يعتبر فيها العدد ولئن سلم ذلك فالقول الاول من هذا القائل اولى لكونه
احوط فاما القول الثاني اولى لانه احوط فانه يستلزم المحافظة ... لاوامر الشرع واما القول الثالث فظاهر قال مسألة
قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما الى اخره اقول اختلف الناس في المعتبر في الجارح اذا اطلق العدالة والجرح من غير ذكر
سببهما هل يقبل ام لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما من غير ذكر السبب وقال قوم انه لا يكفي الاطلاق فيهما
وذهب الشافعي رحمه الله الى انه لا بد من ذكر السبب في الجرح دون التعديل ومنهم من عكس ذلك وقال الامام ان كان المزكي او
الجارح عالما باسباب العدالة والجرح كفى الاطلاق والا فلا احتج القاضي بان الجارح والمزكي ان شهدا بالعدالة والجرح
من غير بصيرة لم يكن عدلا فان العدل لا يشهد الا عن بصيرة وعلم وان شهد عن بصيرة وعلم مع صدقه وجب ان يكون ما اخبر به من
الجرح والعدالة حقا الا ... سبب الجرح والتعديل ... وفعله جرح من لا يكون مجروحا عنده ... فلا بد من ذكر السبب
ح العدالة لا بالعقول الظاهر من حال العدل ... مواقع الخلاف في الجرح والتعديل انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق على
احدهما فان اطلاقه مع الخلاف تلبيس وتدليس والجواب الا يجوز ان يكون قد بنى الامر على اعتقاده فحينئذ لا يكون تدليسا ولما لا
نسلم فان من يخبر ويشهد انما يخبر بما يعتقده ولا يلزم التدليس سلمنا لكن انما يتم ذلك على تقدير ان يكون عارفا بالخلاف
وما يوجب الجرح اما اذا لم يعلم الخلاف ويظن ان ذلك السبب ما يوجب الجرح من غير تحقيق فانه يطلق حينئذ ظانا بحصول الاجماع فيه
وليس كذلك احتج من قال بعدم الاكتفاء بالاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لا ثبت العدالة والجرح مع الشك والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الناس اختلفوا في الاسباب الموجبة للجرح وكذلك يوجد الالتباس في الجرح والتعديل

جوز ان ... الناس الحب على الجارح والمزكي فحصل الشك ومع الشك لا يصح الاكتفاء والجواب لا نسلم ومع الشك ... لفساد
العدل البصير بمواقع الخلاف واحتج الشافعي رضي الله عنه بان اسباب الجرح مختلف فيها فالجارح اذا اطلق جاز ان يكون
قد جرح بما لا يوجب الجرح عند المجتهد فلو كان قوله مقبولا كان المجتهد مقلدا للراوي في كون ذلك السبب موجبا للجرح والتالي
باطل لما بينا فالمقدم مثله واحتج من قال بان العدالة لا بد من ذكر سببها بان العدالة ملتبسة بغيرها لكثرة التصنع
ومسارعة الناس الى الاطلاق بالعدالة بناء على الظاهر وذلك لا يكون محصلا للثقة واما الجرح فانه متى حصل حصل انتفاء
الثقة بقول المجروح فحاصله فلا يجوز العمل بروايته واما امام الحرمين فانه قال التعديل والجرح من غير العالم لا يوجب الثقة فلا
يكون مقبولا بدون ذكر سببهما لجواز ان يجرح ويعدل بناء على ما اعتقده سببا لهما وليس بسبب واما العالم فانه لعلمه
لا يطلقهما الا مع علمه بهما وذلك انما يكون في موضع الوفاق اذ لو كان السبب الموجب للجرح او التعديل مختلفا فيه لعلم الخلاف
فيه ولو علمه لنقله مفصلا قال مسألة الجرح مقدم وقيل الترجيح الى اخره اقول اختلف الناس في
الجرح والتعديل اذا تعارضا فقال قوم ان الجرح مقدم وقال آخرون بالترجيح بينهما واعلم ان الجارح اما ان يعين السبب
الموجب للجرح او لا يعين فان كان الاول فقوله مقدم على المعدل لجواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل الا
ان نفى الجرح بيقين اما اذا رجح المعدل سقط قول الجارح مع عدم المنافاة وهو محال واما اذا عين السبب الموجب للجرح
ونفاه المعدل باليقين فههنا يقع التعارض بينهما ويجب الترجيح قال مسألة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة
تعديل باتفاق الى اخره اقول اعلى مراتب التعديل ان يقول المزكي هو عدل ويذكر السبب ويساويه في المرتبة الحكم
بشهادته اذا كان الحاكم لا يرى قبول شهادة الفاسق والا كان الحاكم فاسقا وانما تساويا وكانا اعلى المراتب
لوقوع الاتفاق عليهما بخلاف البواقي فانها مختلف فيها وعمل العالم بروايته داخل تحت الحكم بالشهادة فانه ايضا
تعديل عليه اذا كان العالم لا يرى قبول قول الفاسق ويتلو هذه المرتبة رواية العدل عنه واختلف الاصوليون فيه فقال
قوم انه تعديل والا لكان رواية العدل عنه تلبيسا وقال آخرون انه لا يكون تعديلا لان العدل كما له ان يروي عن
العدل له ان يروي عن الفاسق واختار المصنف التفصيل وهو الاولى وقال ان كان العدل من عادته ان لا
يروي الا عن عدل فروايته عنه تعديل والا فلا واما ترك العمل بالشهادة والرواية فانه لا يكون جرحا لجواز ان يكون
الترك حصل لمعارض او لسبب في الشهادة او غير ذلك وكذلك الحد في الشهادة بالزنى لعدم النصاب ليس بجرح
كما ... لانه ليس بنص الفسق وانما هو لنقص النصاب ولا يلزم الفسق بالخطأ في مسائل الاجتهاد
واختلفوا في التدليس هل يدل على الفسق فذهب قوم الى المنع وهو الذي ذهب اليه المصنف وذلك كقول
الراوي من لقي الرسول عليه السلام قال الرسول موهما انه سمعه وكقول القائل حدثني فلان من وراء النهر ويريد به نهر
جيحان وذهب قوم الى انه دال على الفسوق لانه غاش قال مسألة الاكثر على عدالة الصحابة

وصل كعبهم الى اخره اقول اختلف الناس في الصحابة فذهب الاكثر الى عدالتهم وقال اخرون انهم كغيرهم من
الرواة يجب البحث عن عدالتهم وذهب قوم الى عدالتهم الى حين ظهور الفتن وبعده لكن يعلم ان منهم فساقا وطغاة
غير معين فلا واحد منهم الا ويجوز ان يكون هو الفاسق فلا يقبل منهم وقالت المعتزلة كل من قاتل عليا رضي الله
عنه فهو فاسق وما عداه عدل واستدل المصنف على عدالة الصحابة بقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار الآية
الى الصحابة وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولانه نقل عنهم نقلا متواترا انهم كانوا يجتهدون في امتثال
الاوامر الصادرة عن الرسول عليه السلام واما الفتن على انها صدرت عن اجتهاد ولا اشكال حينئذ في ذلك والا يلزم التفسيق
على قول المصوبة وغيرهم اما المصوبة فظاهر واما غيرهم فلانهم وان كانوا مخطئين عندهم لكن المخطئ في الاجتهاد
لا يسمى فاسقا قال مسئلة الصحابي من رآه صلعم وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت الى اخره
اقول لما بحث عن حال الصحابة من عدالتهم وفسقهم احتاج الى بيان الصحابي ما هو فقال الجمهور انه من رآه صلى الله عليه
سواء طالت مدة صحبته او لم تطل وسواء روى عنه او لم يرو وهذا مذهب احمد بن حنبل وذهب اخرون الى ان الصحابي
هو الذي تطول مدة صحبته وقال قوم ان الصحابي من طالت صحبته مع الرواية عنه عليه السلام وهذه المسئلة لفظية والذي
عليها ما ذكرناه من تعديل الصحابة وتفسيقهم واستدل المصنف على مذهبه بان الصحبة تقيد بالقليل والكثير
فيقال صحبه زمانا طويلا او قصيرا والصادق على الشيئين مشترك بينهما كالرباعي والحيوان الصادق على الكثير والقليل
وايضا لو حلف لانسان ان لا يصحبه فانه يحنث بصحبته ولو لحظة واحدة احتج المخالف بان العرف لا يطلق اسم
الصحبة الا على طول المعاشرة ولهذا يقال اصحاب الجنة اصحاب الحديث لمن طالت صحبتها او تطول ملازمته للجنة
لحظة واحدة ولا لمن سمع حديثا واحدا والجواب ان هذا عرف طارئ في هذين المعنيين دون غيرهما قالوا يصح
ان ينفي الصحبة عن الوافد والراوي فلما قلنا ان الصحبة بالتطويل العرفي تطلق على من طالت صحبته او كثرت
وتطلق بالعرف الاستعمالي على المتطاول الصحبة والنفي انما هو للمعنى العرفي بحسب الاستعمال لا بحسب اللغة
ولا يلزم من نفي الخاص وهو الصحبة الدائمة نفي العام وهو الصحبة مطلقا قال مسئلة لو قال المعاصر العدل
انا صحابي احتمل الخلاف اقول اذا قال العدل المعاصر للرسول عليه السلام انا صحابي يحتمل انه يقال انه صادق
لان العدالة تنفي اقدامه على الكذب ويحتمل ان يقال انه لا يثبت لنفسه مرتبة شريفة هي الصحبة فيكون متهما كما لو ادعى العدل
المدعي قال مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي الى اخره اقول هذه شروط اختلف الناس فيها
الاول العدد فالمشهور انه يقبل خبر الواحد العدل من غير انضمام غيره اليه وهو قول ابي جعفر الطوسي
من اصحابنا ونقل عن الجبائي انه لا يقبل خبر العدل الا اذا انضم اليه خبر عدل آخر او كان الخبر موافقا
لظاهر او يكون الخبر منتشرا فيما بين الصحابة او انه يعمل به بعض الصحابة ونقل عنه انه لا يقبل في خبر الزنا
الا اربعة

اربعة والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ما تقدم والثاني لا يشترط الذكورة لما اشتهر
من الصحابة من قبول خبر النساء كعائشة وام سلمة رضي الله عنها الثالث البصر ليس بشرط لانهم كانوا يروون
عن عائشة من غير ابصارها الرابع عدم القرابة ليس بشرط ولا عدم العداوة لان نقل الصحابة روايتهم
على ذلك ولا الاكثار من سماع الاحاديث لما اشتهر من الصحابة قبول الحديث وان لم يكثر راويه وكذلك
لا يشترط ان يكون معروف النسب اذا اجتمع فيه شروط القبول ولا يشترط فيه العلم بالعربية والفقه ومعنى
الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
الخامس لا يشترط في القبول موافقة القياس خلافا لابي حنيفة فانه لا يقبل رواية غير الفقيه فيما خالف القياس
لان القياس لا يصح الا مع عدم النص قال مسئلة اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه حمل على انه سمعه منه
وقال القاضي مردد فيبنى على عدالة الصحابة اقول ذهب الاكثر الى انه اذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه
كذا كان محمولا على انه قد سمعه منه لان الغالب من الصحابي انه لا يطلق القول الا اذا كان قد سمعه منه وقال
القاضي ابو بكر انه لا يدل على ذلك بل يحتمل ان يكون قد سمعه من الرسول عليه السلام ويحتمل انه قد سمعه من غيره وقد ورد
واذا احتمل ان يكون قد سمعه من غيره فان قلنا ان الصحابة باسرهم عدول كان الحكم له ما لو سمعه من الرسول
عليه السلام وان لم نقل بذلك بل لا بد من البحث عنهم وجب البحث عن الراوي ويكون حكم هذا الخبر حكم مراسيل التابعين
التابعين قال مسئلة اذا قال الصحابي امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره اذ الحق الى اخره اقول اختلف الناس فيما اذا قال
الصحابي سمعت رسول الله صلعم يامر بكذا او ينهى عن كذا وهذه المرتبة دون المرتبة الاولى فقال الاكثرون انه
حجة لان الظاهر من الصحابي العدل انه لا يطلق الامر والنهي الا مع تحققهما فيجب الوفاق وذلك يقتضي كونه
حجة وذهب اخرون الى انه ليس بحجة لان الحجة انما هي في لفظ الرسول عليه السلام ولعله اعتقد ما ليس امرا امرا
وما ليس نهيا نهيا لاختلاف الناس في صيغة الامر والنواهي ولعله اعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده
اضداده والنهي عن الشيء امر باحد اضداده وغيره لا يعتقد ذلك فلا يكون حجة عليه والجواب ان هذا بعيد
وجه لعلمنا ان عدالة الراوي ومعرفته بالاوضاع اللغوية تقتضيان عدم اطلاقه الامر والنهي الا في موضع
الوفاق قال مسئلة اذا قال امرنا بكذا او اوجب او حرم فالاكثر حجة الى اخره اقول هذه المرتبة
دون المرتبتين الاوليين وقد اختلف فيها فذهب الشافعي الى ان قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا الى حجة
لنا او اوجب علينا مضاف الى النبي عليه السلام ومنعه ذلك جماعة وذهب طائفة منهم الكرخي الى انه لا يجب اضافته
ذلك الى الرسول عليه السلام احتج الشافعي الى الغالب قاضية بان المتمسك بخدمة غيره كالوزير اذا خرج
الى الرعية وقال امرنا بكذا فان العادة تقضي بان الآمر هو السلطان وكذلك الصحابي في الملتزم بخدمة

ولقائل ان يقول ان اراد بانه يوهم السماع منه انه ظاهر فيه ممنوع وان اراد انه محتمل له فلا نسلم ان الصحابي لا يوهم

[illegible]

الرسول عليه السلام الظاهر من حال قوله امرنا ونهينا ان الآمر والناهي انما هو الرسول عليه السلام واحتج من قال بانه
يحتمل اضافة الامر الى الكتاب او بعض الائمة او الاستنباط ومع هذه الاحتمالات لا يحكم بالاضافة الى
الرسول والجواب عنه انه بعيد كالاول قال مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهور
تخصيصها عنه خلافا للكرخي اقول هذه مرتبة دون المراتب المتقدمة وقد اختلفوا فيها فذهب الاكثر
الى انه حجة لان العادة قاضية بان الصحابي اذا قال من السنة كذا لا يكون مراده الا سنة الرسول عليه السلام
وذهب الحسن الكرخي الى انه يحتمل ان يكون من السنة المضافة الى الرسول عليه السلام وان يكون من السنة المضافة
الى الصحابة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والجواب ان سنة الرسول عليه السلام هي الظاهرة
عند الاطلاق فيحمل عليها قال مسئلة كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر حجة الى اخره اقول اختلف الناس في هذه
المرتبة وهي دون ما تقدم فقال الجمهور انه حجة لان الظاهر ان قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون
انما هو اسناده الى عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة وذهب آخرون الى انه ليس بحجة والا لما ساغ مخالفته لانه يكون
مخالفا للاجماع وهذه الملازمة باطلة لان كون ذلك اجماعا ليس معلوما بل مظنونا ولا دليل العقلية يحيل مخالفة
خبر الواحد اذا كان متنه نصا قاطعا لا يحتمل التاويل فانه يجوز فيه الاحتمال من جهة وقوع الطرق
قال ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه الى اخره اقول لما ذكر مراتب رواية الصحابي شرع
في بيان مراتب غير الصحابي وهي متفاوتة اعلاها قراءة الشيخ وانما اولى من قراءة الراوي عليه لاحتمال الغفلة
والسهو وهذا الاحتمال وان تطرق الى قراءة الشيخ الا انه اعدم لان الشيخ ان قصد اسماع الراوي جاز
ان يقول حدثني واخبرني وان لم يقصد اسماعه جاز ان يقول قال كذا او حدث او اخبر او سمعته يقول كذا واعلم انه
فرق بين حدث ولحني بان الاول لا يطلق الا على الاخبار باللفظ والثاني قد يقال بالكتب قال وقراءته عليه
من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا الى اخره اقول هذه المرتبة دون المرتبة الاولى وهي قراءته على الشيخ
وسكوت الشيخ عن الانكار من غير سبب السكوت من اكراه او غفلة او غير ذلك والاكثر على العمل به
خلافا للظاهرية والدليل عليه وجهان الاول ان العرف يقتضي بان الراوي اذا قرئ عليه من غير نكير له على ذلك وعدم
له الرواية عنه الثاني انه لو كان خطأ لوجب على الشيخ اشعاره به فسكوته مع القدرة على الانكار يكون فسقا
ادفع ايهام كونه صحيحا واختلفوا العبارة عن هذه الرواية فاجاز وان يقول حدثنا فلان او اخبرنا قراءة
عليه واختلفوا في انه هل يجوز ان يقول حدثنا مطلقا او اخبرنا مطلقا فاجازه قوم لان سكوته اجازة وهذا
المذهب منقول عن الائمة الاربعة وقال آخرون لا يجوز لانه يتضمن كذبا فان الشيخ لم يخبره ولم يحدث وكذلك
قراءة غير الراوي على الشيخ وسماعه منه فانه بحكم الاول قال واما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على
تجويزها لان الخبر

اولى هذه مرتبة ثالثة وهي مرتبة الاجازة وهي على قسمين لانها اما ان تكون الاجازة للموجود او للمعدوم والاول
اما ان يكون معينا في شخص بعينه او غير مخصوص فالاول مثل اجازة لشخص معين بان يقول الشيخ اجزت
لك ان تروي عني الكتاب المعين هل هي جائزة ام لا فالاكثر على جوازها خلافا لابي حنيفة وابي يوسف
والثاني كقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني جميع مسموعاتي ومنع منه الكل واتفق الكل
على امتناع ان يقول حدثني واخبرني مطلقا لاشتماله على الكذب والثاني نحو الاجازة لجميع الموجودين لحصول اتفاقهم
ولا يظهر القول لان هذه الاجازة مثل الاولى الثالث الاجازة للمعدوم كقول الشيخ اجزت لمن يولد لفلان
فمذهب خلاف ايضا اذا عرفت هذا فنقول الظاهر قبول الاجازة لان العدل الظاهر من حاله انه لا
يخبر الا ما علم صحته او غلب على ظنه صحته وقد اذن في الرواية فيكون بمثابته وايضا فان الرسول عليه السلام كان يرسل
الى البلاد الكتب مع من لا يعرف ما فيها فلولم يكن الاجازة بالرواية مقبولة لما كان ذلك الفعل خاليا عن الفائدة حجتنا
بانه لو اخبر عنه لكان كاذبا لانه لم يحدثه بشيء قلنا لا نسلم انه لم يحدثه وهذا كما لو قرأ الراوي على الشيخ
فان الشيخ لم يحدثه مطلقا بل ضمنا كذلك هنا فيسوغ له الرواية بالاجازة كما ساغ له الرواية بالقراءة
عليه لا سيما اذا كان على سبيل النص واحتجوا ايضا بان الاجازة تفيد الظن فاشبه الرواية كالشهادة
والجواب الفرق بين الشهادة والرواية ظاهر فان الشهادة اكد لما اشتملت عليه من الشروط التي خلت
عن اكثرها الرواية قال مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف الى اخره اقول اختلف
الناس في انه هل يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا كان الراوي عالما فذهب الشافعي وابو حنيفة والحسن البصري
وغيرهم رحمة الله عليهم اجمعين الى جوازه وذهب ابن سيرين وجماعة من المحدثين الى المنع منه وذهب آخرون
الى الجواز لكن بشرط ان يكون اللفظ الذي اتى به الراوي مرادفا للفظ الرسول عليه السلام والذي نقله عن مالك
من التشديد في الباء والتاء بمعنى انه كان يمنع من ابدال الباء بالتاء في قولنا بالله وتالله فهو محمول على مبالغته
في الاولى لوجوب الاتيان بين الناس على ان الاولى الاتيان بلفظ الرسول عليه السلام مهما امكن لا على المبالغة في وجوب
الاتيان بلفظه فانه لا يحتمل النقل بالمعنى بشرط الاتيان بالمراد والدليل على ما ذهب اليه الجمهور وجوه
الاول انا نعلم ان الصحابة نقلوا احاديث عنه عليه السلام في وقائع كثيرة بالفاظ مختلفة والوقائع واحدة
مع عدم الانكار فيكون ذلك من الاجماع السكوتي قال وايضا ما روي عن ابن مسعود وغيره الى اخره
اقول هذه على الاوجه الباقية الدالة على جواز نقل الحديث بالمعنى وتقريرها ان نقول اجمع الصحابة
على ترك الانكار على قول ابن مسعود وغيره في وقت عند الرواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه مع
قدرتهم على الانكار وذلك يدل على حصول الاجماع لجواز نقل الحديث بالمعنى الثالث انه قد اجمع الناس على جواز

تفسيره بالعجمية ولاجل ذلك كان رسول الله صلعم يبعث الى العجم رسله بلسانهم ويكون المفسرون عن المعنى بلفظ آخر.

وعن الرابع ان المقصد انما هو المعنى وذلك حاصل سواء نقله بذلك اللفظ او بغيره والعمري طاهره والكبرى معروضة قال وقال آخرون لا يجوز الا على الاحوط اولى احتج المخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واذا اداها كما سمعها انما هو بنقل اللفظ بعينه ووجه فرب حامل فقه الى ما هو افقه منه اشار بذلك الى ان السامع قد يكون اعلم من الراوي فيستعمل بذلك اللفظ المنقول ما لا يستعمله الراوي فوجب على الراوي نقل اللفظ بعينه واما المعقول فهو انه لو جاز للراوي نقل الحديث عن الرسول بالمعنى لجاز ذلك للراوي عن الراوي بل هو اولى اذ تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الرسول عليه السلام وعلى هذا التقدير يلزم الاختلال لان الراوي الاول قد يغفل عن بعض فوائد اللفظ والراوي الثاني قد يغفل عن بعض آخر وهكذا الى ان يحصل المعنى بالكلية والجواب عن الاول ان قوله عليه السلام دعى لمن ادى المقالة كما سمع وليس فيه منع عن النقل في المعنى وايضا فان الناقل للمعنى يقال انه قد نقل كما سمع ولذلك يقال للترجمان انه ادى كما سمع وكذا هنا وعن الثاني ان هذا النقض مندفع لانا فرضنا نقل المعنى كما هو قال مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد منهما لا بعينه لكن الاحوط اولى اذا انكر الراوي الاصل رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان يكون انكار تكذيب او انكار توقف فان كان الاول فلا نعرف خلافا في ان الرواية غير مقبولة لان كل من الاصل والفرع يجعل الآخر كاذبا ولا بد وان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا فان كان الكاذب هو الفرع لم تقبل روايته وان كان هو الاصل لم تقبل رواية الفرع ايضا ولا يكون احدهما فاسقا لانا نعلم عدالتهما وكل واحد يحتمل ان يكون هو الفاسق فلا يترك المقطوع به لاجل الشك وان كان الثاني فقد اختلفوا في انه هل تقبل رواية الفرع ام لا فذهب الكرخي من الحنفية الى القبول وهو مذهب الشافعي ومالك واحمد في احدى الروايتين عنه وذهب الكرخي وجمع من الحنفية وفي رواية اخرى لاحمد الى المنع والدليل على المذهب الاول ان الفرع عدل روى حديثا من غير تكذيب فيكون مقبولا اصلا كالعمري فلان الاصل وان انكر الرواية الا انه لا يكون مكذبا له فيكون كالموت والجنون واما الكبرى فظاهرة واستدل بعض من ذهب الى القبول بالاجماع وتقريره ان ربيعة ابن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى باليمين مع الشاهد ثم ان سهيلا نسيه وكان يقول حدثني ربيعة عني انني حدثته بكذا عن الحديث ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا والجواب ان هذا صحيح ولكن لم يثبت الحديث الا على جواز العمل واستدل المخالف بوجهين الاول انه لو جاز للفرع الرواية مع نسيان الاصل لجاز ذلك في الشهادة

بان تقبل قول الشاهد مع نسيان الاصل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله والجواب ان الشهادة اضيق من الرواية ولذلك يشترط فيها ما لا يشترط في الرواية الثاني انه لما جاز قبول رواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز للحاكم ان ينفذ ما حكم به اذا نسي ذلك وشهد عليه شاهدان والجواب الالزام بصدق التالي وهو مذهب مالك واحمد وابي يوسف خلافا للشافعي ثم قال مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فالى الترجيح اولى اذا روى الراوي حديثا ورواه غيره مع زيادة فلا يخلو اما ان يكون المجلس واحدا او متكثرا فان اتحد المجلس فالراوي الاصل ان كان يغلب على الظن انه لا يغفل عن مثل هذه الزيادة كما لو كان جماعة كثيرة لم تنقل هذه الزيادة وحمل رواية الراوي العدل على انه سمعها من غير الرسول عليه السلام وسها عن نسبتها اليه وان لم يكن كذلك فلا يخلو الراوي الاصل اما ان يجزم بنفي الزيادة مثل ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وسكت ثم لم يقل شيئا فحينئذ تعارض الراوي للزيادة فيرجح الى الترجيح واما ان لا يجزم بذلك فلا يخلو اما ان يكون الزيادة مغيرة للاعراب الذي رواه الاول او لا فان كان مغيرة مثل ان قال الراوي فان علم اذوا عن كل حر وعبد صاعا من بر وقال الآخر واعن كل حر نصف صاع من بر فهما متعارضان لانهما لا يفترقان الا في الاعراب فالجمهور على ان الزيادة مقبولة وخالف في ذلك بعض المحدثين وهو احدى الروايتين عن احمد والدليل على القبول اما قول انه وجد المقتضي للقبول من غير معارض فوجب القبول اما المقتضي فرواية العدل الجازم واما عدم المعارض فلان المعارض ليس الا ترك رواية الآخر للزيادة وليس بمعارض لاحتمال ان يكون قد نسيها او غفل او خرج عن الرسول عليه السلام او دخل بعدما مضى قطعة من الكلام ومع هذه الاحتمالات انتفت المعارضة فلان الظاهر انه قد وهم في نقل الزيادة فان غفلة عن العدم غفلته فلما كان الامر بالعكس فان نسيان الانسان عن نقل ما سمعه غير مستبعد وسهوه فيما لم يسمعه انه سمعه مستبعد هذا اذا اتحد المجلس وان تعدد فلا خلاف في قبول الزيادة واما اذا اجهل الحال في ان الرواية هل وقعت مع الزيادة في مجلس واحد او اكثر فالحكم فيه كما مضى فيما اتحد المجلس وقبول الزيادة فيهما اولى لاحتمال اختلاف المجلس والى هذا اشار المصنف بقوله فان جهل فاولى بالقبول ظاهره لانه مع الجهالة يكون قبول الزيادة اولى مما اذا اتحد المجلس فانه يكون غلطا هنا اذا تعدد الراوي ايضا اذا كان الراوي للزيادة هو الراوي للاصل فالحكم فيه كذلك والحكم في الاسناد والارسال وفي الوقف والرفع وفي الاتصال والقطع كالحكم في الزيادة فان احد الراويين اذا اسند الحديث بان ذكر عن الرجال فوقهم بتسميتهم وارسله الآخر بان يقول قال النبي عليه السلام فالحكم ان يكون المسند قد انفرد بزيادة الاسناد وكذلك اذا رفعه احد الراويين الى النبي عليه السلام ووقفه الآخر على بعض الصحابة يكون الاول قد انفرد بزيادة وكذا اذا وصله احد الراويين الى الرسول متصلا وقطعه الآخر بان يخلي بين الراويين رواة آخرين بعد وحالهم فالواصل قد انفرد بزيادة قال مسئلة

حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الى الاحوط اولى

اختلف الناس في انه هل يجوز نقل بعض الخبر واهمال الباقي فجوزه الجمهور ولكن بشرط ان لا يكون حذف الباقي مغيرا للحكم المروي وذلك كما في الغاية كقوله عليه السلام لا تبيعوا التمر حتى تزهى فلو نقل الراوي الحكم من غير ذكر الغاية لاختل الناسخ وكذلك في الاستثناء كقوله عليه السلام من حلف فاستثنى لو حذف الشرط لاختل الحكم واما ما عدا ذلك مما لا يختل الحكم بحذفه كقوله عليه السلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلو حذف الباقي لكان الاول باقيا على حاله فيجوز الحذف لكن بشرط ان لا يكون الحذف مغيرا معنى الحديث كما جاز رواية الحديث دون لفظه جاز رواية احد الحكمين دون الآخر قال مسئلة

خبر الواحد فيما يعم به البلوى كابن مسعود الى آخره اقول اختلف الناس في خبر الواحد اذا ورد فيما يعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء فيما يعم به البلوى بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند الانتباه من النوم وخبر الشافعي رفع اليدين من الركوع هل يكون مقبولا ام لا فذهب الشافعي ومالك وابو جعفر الطوسي ومعظمهم الى القبول وخالف في ذلك الكرخي وبعض الحنفية والدليل على قبوله الاجماع فانه لا اختلاف في انه مستند تفاصيل الصلوة وفرائض اما هو خبر الواحد مع انه مما يعم به البلوى وايضا فان الخبر عول في حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة والغسل على من خبر متنا وعدد ذلك على الخبر مع انه مما يعم به البلوى وايضا فانهم قد قبلوا القياس فيما يعم به البلوى وهو اضعف من خبر الواحد قالوا ان العادة تقضي بان ما يعم به البلوى منقول بالتواتر كما في النكاح والطلاق والعتق وغير ذلك ولما لم ينقل بالتواتر دل على كذبه والجواب لا نسلم الملازمة ونقل النكاح والطلاق والعتق انما كان لانه عليه السلام كان مكلفا باشاعة مثل هذه الاحكام الى عدد التواتر ولا يجب في كل حكم ان يكون كذلك بل ان يوصله الى المكلفين باسرهم اما بالتواتر او بالآحاد قال مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول الى آخره اقول اختلف الناس في خبر الواحد هل يقبل في الحدود ام لا فذهب الجمهور الى ذلك ومنع منه ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري حجة الجمهور ما تقدم من انه يفيد الظن فيجب العمل به احتج المخالف بان خبر الواحد يحتمل الكذب واحتمال الكذب شبهة موجبة لسقوط الحد لانه عليه السلام قال ادرؤا الحدود بالشبهات والجواب ان احتمال الكذب ليس بشبهة والا لما سمعت الشهادة لانها توجب الظن ويحتمل كذب الشهود ولما كان الثاني باطلا فكذا المقدم وايضا فانا نثبت الحدود بظاهر الكتاب مع انه غير قاطع فلا يكون الاحتمال شبهة وليس كذلك فكذا هنا قال مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه الى آخره اقول اللفظ الوارد عن الرسول صلعم اما ان يكون مجملا بنسبته الى المعاني بالسوية واما ان لا يكون كذلك فهو اما ان يكون ظاهرا في احد تلك المعاني او نصا قاطعا فيه فالاول اذا حمل الصحابي الراوي على بعض تلك المعاني فالاولى حمله عليه لان الراوي علم لا لا يخاطب بالمجمل الا بعد البيان لعدم معالمة او حالته والصحابي اعرف بمواقع الاحاديث فلو لم يعلم ان الرسول اراد لذلك المعنى لامتنع حمله عليه وسل ان يحب على المجتهد النظر والترجيح فان لم يحصل كان قول الصحابي مرجحا والثاني اذا حمله على غير ظاهره بحمله له على المعنى المجازي فمذهب الاكثر على مخالفة الصحابي وحمل اللفظ على المعنى الظاهر منه وبه

الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء وههنا قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته بالحديث وذهب بعض الحنفية الى الاتباع لما حمله الراوي وقال عبد الجبار ان لم يكن لذلك التاويل وجه سوى انه علم من قصد الرسول عليه السلام وجب اتباعه والا وجب النظر وهو مذهب ابي الحسين البصري وهو عندي قوي والثالث اذا كان نصا وخالفه الراوي وجب ان يكون منسوخا عنده ووجب العمل به خلافا والجواب لا نترك العمل بقوله لانه انما عمل بخلافه لاعتقاده وجود الناسخ في ظنه ولعل ما ظنه غير مطابق للامر نفسه واما اذا عمل اكثر الامة بخلاف الخبر فالاتباع انما هو للخبر لا للاكثر لان الاكثر ليس هم كل الامة فلا يكون اجماعا فلا يكون عملهم معارضا للخبر الا اجماع اهل المدينة فانهم اذا عملوا بخلاف الخبر وجب اتباعهم عند المصنف لانه يرى ان اجماع اهل المدينة حجة وهو مذهب مالك قال مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم الى آخره اقول الخبر والقياس اذا تعارضا فاما ان يتعارضا من كل وجه او من وجه دون وجه بان يكون احدهما عاما والآخر خاصا فان كان الاول فمذهب الشافعي واحمد وجماعة من الفقهاء ان خبر الواحد مقدم على القياس وعند مالك ان القياس مقدم وقال ابو الحسين البصري ان علة القياس ان كانت منصوصة على سبيل القطع فالقياس مقدم واذا كان النص غير مقطوع به فالخبر مقدم لا استواء النص الدال على حكم الاصل والخبر به في الظن مع رجحان ظن الخبر وهي كون دلالته بغير واسطة ودلالة القياس بواسطة وان كان الاصل مقطوعا به والعلة غير منصوصة فهو موضع الاجتهاد وان كان الاصل ثابتا بخبر الواحد والعلة منصوصة فخبر الواحد اولى وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عالما ضابطا قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وهذه المسئلة ساقطة عند الامامية واختار المصنف ان العلة ان ثبتت عليتها بنص راجح على الخبر وكان وجودها في الفرع مقطوعا به كان القياس راجحا وان كان وجودها في الفرع ظنيا فالوقف وان لم يكن النص الدال على العلة راجحا على الخبر الدال على الحكم فالخبر مقدم واستدل المصنف بوجوه احدها ان الصحابة تركوا اجتهادهم عند ورود الخبر فان عمر ترك القياس في الجنين بخبر حمل بن مالك وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وترك القياس في تفريق الدية على الاصابع على قدر منافعها بالخبر الدال على ان في كل اصبع عشرا من الابل وترك الاجتهاد في المنع من توريث المراة من دية زوجها وابو بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم برأيه لحديث سمعه من بلال وغير ذلك من الوقائع الكثيرة الدالة على الاجماع على ترك الاجتهاد مع خبر الواحد قال وقد خالفه ابن عباس في خبر ابي هريرة توضؤا مما مست النار واستدلال الخصم اقول لما احتج بالاجماع على ترك الاجتهاد مع الخبر ورد عليه المنع وتقريره ان يقول ان ابن عباس كان احد الصحابة وقد رد الخبر بالقياس فانه رد خبر ابي هريرة عن الرسول عليه السلام في الوضوء مما مسته النار وقال الستنا نتوضأ بالحميم وايضا فان ابن عباس وعائشة ردا خبر ابي هريرة عن الرسول صلعم في قوله اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لكنه مخالف للقياس والجواب عن الاول انه استبعاد فان ذلك انما ظهر ولا وجه للمنع فليس الرد

ما عسى ان يجاب به القياس وعن الثاني انه استبعاد ايضا ولذلك قال ولكنه يصنع بالمهراس وهو الحجر العظيم
يصب فيه الماء لاجل الوضوء فاستبعد الخبر لاجل تعذر صب الماء على اليد من المهراس قال وانما احتج معاذ العمل
بالقياس وانه اي الرجوع اولى الوجه الثاني ان الخبر مقدم لان الرسول عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم
تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال رسول الله صلعم الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله فقد اخر معاذ القياس عن الخبر والرسول عليه السلام اقره على ذلك حجة
ان يكون ما اخره عنه الثالث ان القياس لو قدم على الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الخبر يتوقف على البحث عن العدالة وكيفية الدلالة فقط واما القياس فانه يتوقف على البحث في
ثبوت حكم الاصل وعلى البحث انه هل هو معلل ام لا وعلى البحث في الوصف الصالح للعلية وعلى الدلالة على حصول
ذلك الوصف في الفرع وعلى نفي المعارض عن الاصل وعلى نفي المعارض عن الفرع وعلى الامرين اللذين توقف الخبر عليهما
ان كان حكم الاصل ثبت بالخبر ولا شك ان ما يتوقف على مقدمات اقوى مما يتوقف على عدد مما يشتمل على مقدمات يشتمل اعلم
على الاول وزيادة قال قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطا الى اخره اي احتج من قدم القياس على
الخبر بان الخبر يحتمل ما تقدم عن القياس فيكون القياس اولى بيان الاول ان الخبر يتطرق اليه كذب الراوي
وفسقه وكفره وخطاؤه وان يكون الخبر اريد منه مجاز او انه قد نسخ والجواب من وجهين الاول ان هذه الوجوه
وان كانت ممكنة الا انها بعيدة لا يلتفت اليها في حصول الظن الثاني ان هذه الاحتمالات قائمة في القياس اذا كان
اصله خبرا هذا اذا لم يكن الخبر الدال على التعليل راجحا على الخبر الدال على الحكم واما اذا كان راجحا وكان وجود العلة
في الفرع مقطوعا به فان القياس راجح على الخبر لان حاصل هذا التعارض يرجع الى تعارض الخبرين الدال احدهما
على العلة والاخر على الحكم اذ العلة موجودة في الفرع قطعا فيعمل بالراجح منهما وهو الدال على العلة واما
اذا كان وجود العلة في الفرع ظنيا فهنا يحصل المعارضة ويجب التوقف فان القياس وان كان اقوى من الخبر من
حيث ان الدال على العلة راجح على الدال على الحكم الا انه اضعف من جهة وجود العلة في الفرع فقد تعارض الترجيحان
واما اذا كان احدهما اعني القياس او الخبر اخص من الاخر كان الخاص مخصصا للعام وسياتي بيان ذلك قال
مسئلة المرسل مقبول عند [illegible] الى اخره اقول اختلف الناس في المرسل هل هو مقبول ام لا
ومعنى المرسل هو اخبار من لم يلق الرسول عليه السلام عن الرسول صلعم مع حذف الواسطة وذهب الجمهور من
المعتزلة وابو حنيفة ومالك الى انه مقبول وذهب اخرون الى انه غير مقبول وقال الشافعي ان كان الحديث اسنده
غير الراوي او ارسله وكان الشيوخ مختلفة او عضده قول بعض الصحابة او اكثر العلماء او عرف ان الراوي
لا يرسل الا عن عدل قبل والا فلا وقال اخرون ان كان الراوي من ائمة النقل فهو مقبول والا فلا وهو اختيار المصنف
برم

واستدل المصنف على ذلك بالاجماع وان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل واشتهر
ذلك فيما بينهم من غير انكار من احد منهم فان الصحابة قبلوا خبر عبد الله بن العباس مع انه لم يرو عن الرسول
الا اربعة احاديث ولما روى عن النبي عليه السلام انه قال انما الربا في النسيئة رجع اليه فقيل له من اخبرك فقال
اسامة وروي ان النبي عم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة فسئل عنه فقال اخبرني اخي الفضل
وروى ابن عمر رضي عن الرسول عليه السلام من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة
اما التابعون فانه لم يزل مشهورا عنهم مراسيل سعيد ابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري
وغيرهم وذلك اجماع منهم على قبول المرسل لا يقال يلزم ان يكون تارك العمل بالمرسل خارقا للاجماع
وهو باطل لكونه خارق الاجماع عاصيا لانا نقول ان الاجماع اذا كان ظنيا واستدلاليا لا يلزم خروج المخالف
له عن العدالة الوجه الثاني في قبول المرسل ان الذي اسند عنه عدل فيكون خبره مقبولا اما الصغرى
فلانه لو لم يكن كذلك لكان الراوي فاسقا من حيث انه مدلس والتالي باطل لان الغرض عدالة الراوي واما
الكبرى فظاهرة قال قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يجيب اقول احتج القائلون بان
المرسل غير مقبول بوجوه احدها ان المرسل لو قبل لقبل مع الشك في كونه عدلا والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه لو سئل الراوي عن المسند عنه لجاز ان لا يعدله وبيان بطلان التالي ان من شرط الرواية
ثبوت العدالة فاذا كانت العدالة مشكوكا فيها لم يثبت العمل بالرواية والجواب ان هذا انما يكون في غير الائمة المشهورين
اما في حقهم فلا الثاني قالوا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا حتى يكون قول القائل منا قال رسول الله صلعم كذا حجة
والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب انه انما لم يقبل في عصرنا لغلبة الخلاف فيه فان اكثرهم رد المرسل واختلفوا في
انه هل يجوز ارسال الراوي العدل عمن ليس بعدل ولا يعرف منه العدالة فجوزه جماعة وعلى هذا التقدير يظهر الفرق
بين عصرنا وعصر المتقدمين الذين هم ائمة النقل ولا ريبة تتطرق من قبول رواياتهم المرسلة ولذلك قبل المرسل منهم دوننا
الثالث انه لو قبل المرسل لم يكن للاسناد فائدة والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب منع الشرطية والفائدة العلم
بتفاوت الناقلين في العدالة وايضا رفع الخلاف الحاصل في قبول المرسل وعدم قبوله قال القائل مطلقا تمسكوا
بمراسيل التابعين ولا يسمع نحو ما الى اخره اقول احتج القائل بكون المرسل مقبولا مطلقا بالاجماع الذي ذكرناه
اولا واجاب المصنف عنه بانه لا يفيد العموم لاحتمال ان يكون انما قبل لكون الراوي من ائمة النقل لا يرسل الا عن
عدل كما احتج به اولا او يكون قد انضم اليه غيره مما ذكرناه اولا وهو مذهب الشافعي رحمه ان العدل لا يرسل الا اذا
كان الراوي عدلا عنده والا لكان مدلسا فارساله دليل تعديله والجواب ان هذا انما ياتي اذا كان الراوي من
ائمة النقل عالما بمن يرسل عنه اما اذا كان جاهلا فلا لانا نعلم ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه واعلم
فضلا عن تعديله اياه

ان الحنفية اخذوا على الشافعي في قوله المرسل مقبول بشرط ان يسنده غيره او يرسله ويقبل الشيوخ او
عضده قول الصحابي او فتوى اكثر العلماء وقالوا ان قوله اقبل المرسل اذا اسنده غيره ضعيف لان الحجة
حينئذ بالحديث المسند وقوله اقبله اذا ارسله ضعيف ايضا لان المرسل وحده غير حجة فاذا انضم اليه
مرسل غيره فقد انضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فلا يحصل منهما حجة والمصنف اعترف بالالزام الاول واجاب
عن الثاني بانه قد يحصل عنده الاجتماع الظن او تقوى الظن فيحصل الحجة من المجموع واما الخبر المنقطع فهو
ان يكون احد الرواة وبين من لا يروى عن اخر غير رجل عن معروف وفيه نظر فان القائل ان
يقول انه ليس بحجة لان الراوي المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته حجة ولكن ان يقال انه حجة لان الراوي
الاول لو لم يعلم عدالته لكان مدلسا والتالي باطل فالمقدم مثله واما الخبر الموقوف فهو ان يكون الراوي يروي عن
غيره ويقف ولا ينتهي الى الرسول عليه السلام سواء كان ذلك الغير صحابيا او لم يكن وليس بحجة قال الامر حقيقة
في القول المخصوص اقول لما ذكر انواع الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وذكر السند
شرع الآن في البحث عن المتن المشتمل عليه احد هذه الانواع وبدا بما يشترك فيه انواع الثلثة من الامر والنهي وذكر
الامر اولا وليس اطلاقه على شيء يحكم الحقيقة او المجاز واعلم ان الناس اتفقوا على ان الامر يطلق بطريق
الحقيقة على اللفظ المخصوص وهو نوع من انواع الكلام وقد ذهب بعض الفقهاء الى انه حقيقة في الفعل ايضا
وذهب قوم الى انه مشترك بين القول والفعل واخرون قالوا متواطئ وقال ابو الحسين انه مشترك بين القول
المخصوص والشيء والصفة والشان والطريق وما ذهب المصنف انه حقيقة في القول مجاز في غيره وهو
الحق عندي واستدل المصنف بانا نطلق لفظ الامر ونسبق الى الافهام القول فيكون حقيقة فيه اذ هو دلالة
الحقيقة وغير مشترك والا لما حصل السبق ولكونه غير مشترك ذكر هذا الدليل لانه لا خلاف في انه حقيقة
في القول قوله ولو كان متواطئا دعوى اخرى مناقضة لدعوى من ادعى التواطؤ واستدل عليها بانه لو كان
متواطئا لما فهم منه القول دون الفعل لان العام لا يستلزم الخاص وليس اللفظ موضوعا له ولا لمعنى هو
جزء فانتفت الدلالات الثلث واستدل بعضهم على ان الامر حقيقة في القول دون الفعل بانه لو كان حقيقة
في الفعل لزم منه الاشتراك وهو مخل بالتفاهم ويكون على خلاف الاصل وعارضهم المصنف بانه لو لم يكن حقيقة
في الفعل لزم منه المجاز وهو مخل بالتفاهم ولقائل ان يقول ان المجاز اولى من الاشتراك على ما مر قال
التواطؤ مشترك في عام الى اخره اقول هذه حجة القائل بالتواطؤ مع الجواب عنها وتقريره ان الفعل
والقول قد اشتركا في معنى عام وهو مطلق الطلب ويكون اللفظ موضوعا له والا لزم المجاز في الفعل او
الاشتراك وكلاهما باطلان والجواب من وجوه الاول ان هذا باطل لانه يلزم رفع المجاز والاشتراك مطلقا في كل

موضع فان مثل هذا الاحتمال قائم في كل ما يدعى فيه المجاز والاشتراك وفي هذا نظر فان الاشتراك انما يكون بنص
اهل اللغة عليه ومع نص اهل اللغة لا يمكن الاحتمال المذكور واما المجاز فانه المشهور انما يكون بنص اهل اللغة عليه
وعلى هذا التقدير يندفع الجواب ايضا الثاني انه يؤدي الى صحة دلالة الاعم وهو مطلق الامر على الاخص وهو
القول لانا اذا اطلقنا لفظ الامر نفهم منه القول ولا دلالة للعام على الخاص الثالث ان هذا احداث قول ثالث فيكون
مبطلا للاجماع فيكون باطلا قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء الى اخره اقول اختلفوا
في حد الامر فعرفه المصنف بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس للامر وغيره وفي قوله
اقتضاء فعل يخرج اقتضاء الترك وقوله غير كف يخرج النهي على مذهب قوم فانه اقتضاء فعل لكنه كف وقوله
على جهة الاستعلاء احترز عن الدعاء والسؤال وقال القاضي ابو بكر وامام الحرمين وغيرهما ان الامر هو القول
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهذا التعريف فاسد من وجهين احدهما ان المامور مشتق من الامر
ومعرفة المشتق مسبوقة بمعرفة المشتق منه فمعرفة المامور مسبوقة بمعرفة الامر فلو عرف المامور لزم
الدور والثاني ان الطاعة عبارة عن موافقة الامر فاخذها في تعريف الامر اخذ الشيء الذي لا يعرف الا
باخر في تعريف ذلك الاخر وهو ايضا دور وقال قوم من الاشاعرة ان الامر عبارة عن الخبر بحصول الثواب
على الفعل او بالعقاب عليه فورد عليهم جواز العفو والشفاعة والاحتياط فزاد بعضهم في الحد استحقاق
وحمل الامر هو الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل او استحقاق العقاب على الترك ويرد عليه وعلى التعريف
الاول ان الخبر هو الذي يستلزم الصدق والكذب ولا شيء من الامر كذلك ولا شيء من الامر بخبر وقالت المعتزلة
بناء على اصلهم من انكار الكلام النفساني ان الامر هو القائل لمن دونه افعل ونحوه وهذا الحد فاسد طردا
وعكسا اما الطرد فبالتهديد وهو كالتوبيخ وبالتبليغ والحاكي فانه قد وجد لفظ افعل من الحاكي عليه
مثل هذا الموضع ولا يسمى امرا واما العكس فالداعي فانه اذا قال للاعلى افعل على جهة الاستعلاء عليه
يسمى امرا ولهذا استقبحوه مع انه لم يصدق عليه الحد وقال قوم الامر صيغة افعل مجردة عن
القرائن الصارفة لتلك الصيغة عن الامر وهو فاسد فانه تعريف الامر بالامر وان اسقطوا لفظ الامر
من الحد هكذا الامر صيغة افعل مجردة عن القرائن لزم الساهي والنائم وقال اخرون الامر صيغة افعل
بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالته على الامر وارادة الامتثال واحترزوا بالارادة الاولى عن
الساهي والنائم فانهما لم يوجد منهما ارادة وجود اللفظ الذي تلفظا به لاجرم لم يكن ذلك اللفظ امرا
وبالارادة الثانية عن التهديد فان المهدد وان اراد وجود اللفظ الا انه لم يرد دلالته على الامر
وبالثالثة عن المبلغ فان المبلغ وان اراد وجود اللفظ واراد دلالته على الامر
الا انه لم يرد الامتثال

فلا يكون امرا وهذا التعريف فاسد من وجهين الاول انه يلزم الدور الثاني انكم شرطتم في الصيغة ارادة دلالتها
على الامر فقولكم ما تقولون بالامر المدلول عليه هاهنا بالصيغة ان عنيتم نفس الصيغة كان السوء الاول على نفسه
هنا حاصلا وان عنيتم به المعنى فكيف يصح منكم ان تقولوا ان الامر هو صيغة افعل وقال بعض المعتزلة
ان الامر ارادة الفعل وابطله الاشاعرة بان الامر قد يوجد بدون الارادة فان السيد اذا امر عبده
وانكر السلطان عليه ذلك واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امره واراد اظهار ذلك العذر للسلطان
فامر عبده بالفعل فانه حينئذ لا يريد من العبد الفعل ليظهر للسلطان عذره فان العاقل لا يريد هلاك نفسه
ولما اورد ذلك عليهم اوردت المعتزلة هذا بعينه في الطلب فان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه كذلك لا يطلب
هلاك نفسه فلا يجوز ان يكون الامر بالطلب لهذه الصورة المفروضة وهذا الايراد لازم على الاشاعرة ثم ان المصنف
لما اعترف بالزام هذا الايراد سلك نحوا آخر وهو ان الامر ليس هو ارادة الفعل فقال لو كان الامر هو الارادة لوقع
جميع مأمورات الله تعالى والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الامر اذا كان هو الارادة والارادة هي المخصصة
لحدوث الفعل في وقت دون وقت فلو لم يكن الفعل حاصلا لكان الله تعالى لم يكن مريدا له واذا لم يكن مريدا له لم يكن مأمورا به
واما بطلان التالي فلان الاجماع على ان الله تعالى امر الكافر بالايمان مع انه لم يؤمن على كفره وهذا الكلام عندي ضعيف فان
ارادة الفعل من الله تعالى غير ارادته من العبد والارادة الاولى هي المخصصة للحدوث واما الثانية فلا [والعلة بينا]
مرتبة لا سيما كما للفظي قال القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر صيغة تخصه الى آخره اقول [اختلف العالمون]
بالكلام النفساني في ان الامر هل له صيغة في اللغة ام لا فنقل عن ابي الحسن الاشعري انه ليس له ذلك واثبته آخرون
قال الجويني والغزالي ان الخلاف انما هو في ان صيغة افعل هل هي مخصوصة بالامر ام لا [انهم] وليس الخلاف في مطلق الصيغة
فانه قد وضع في اللغة الفاظ مخصوصة بالامر كقولنا امرتك بكذا او انت مأمور بكذا اذا عرفت هذا فنقول ذهب
الجمهور الى ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب وذهب ابو هاشم الى انها حقيقة في الندب ونقل ايضا عن الشافعي
وقيل انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب وقيل انها مشتركة بين الوجوب [والندب]
وتوقف الاشعري والقاضي وجماعة وقالوا بالوقف في كونها حقيقة في كل واحد منهما او في احدهما وذهب آخرون الى انها
مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة وقال قوم انها موضوعة للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن في الفعل وذهب
الشيعة الى انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد واستدل المصنف على انها حقيقة في الوجوب
بوجوه الاول استدلال الفقهاء بأسرهم على وجوب الشيء بمطلق الامر به استدلالا شائعا ذائعا من غير انكار من
احدهم وذلك يدل على صحة الاجماع على ذلك كالعمل باخبار الآحاد فانه لما استفاض بين الناس العمل بها كان
ذلك اجماعا واعترض على هذا بانه ظن واجيب بالمنع من ذلك بل هو [...] قطعي ولو سلم الا انه لا يسلك طوعه

والعلو كاف في هذا الباب والا سقط الاستدلال باكثر الظواهر المفيدة للظن قال وايضا ما منعك الا
تسجد اذ امرتك والمراد منه اسجدوا وايضا اذا قيل لهم اركعوا الى آخره اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه
التي استدل بها المصنف على ان الامر للوجوب على ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عند الامر بقوله ما
منعك الا تسجد اذ امرتك ولو كان للندب لما استحق الذم الثالث قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم
على ترك الركوع عند الامر ولو كان للندب لما استحقوا اللوم الرابع ان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق
العقاب اما الصغرى فلقوله تعالى افعصيت امري واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارا
واذا ثبت انه يستحق العقاب كان الامر للوجوب الخامس قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر من يخالف
الامر بالحذر والامر بالحذر انما يحسن عند وجود السبب المقتضي لحصول العقاب ولا يجوز الا بعد حصول
سبب العقاب ولا سبب الا المخالفة فيجب ان تكون المخالفة مستلزمة للعقاب فيكون الموافقة واجبة
فيكون الامر للوجوب فان قيل هذا انما يرد لو كانت المخالفة للامر ليست عبارة عن ترك مقتضى الامر بل عن حمل الامر على ما
يخالفه ان كان للوجوب فعلى الندب وان كان للندب فعلى الوجوب والجواب ان هذا العدل لان المعقول من [امره]
المخالفة ليس الا ترك مقتضى الامر قالوا المخالف للامر بالحذر مطلقا ونحن نقول به فان مخالف الامر الواجب
يستحق العقاب قلنا انه عام في كل مخالف لانه صيغة عموم السادس ان السيد اذا امر عبده بخياطة
الثوب ووصف معين ولم يفعل العبد فانه يعد عاصيا ويستحق الذم واذا ثبت ذلك علمنا ان يكون الامر للوجوب
لا يقال ان العقلاء لا يذمونه الا اذا عرفوا القرينة ان الامر للوجوب لانا نقول ان السيد قد يأمر عبده بالكتابة
او بالاسارة المجردة من القرائن اللفظية والحالية مع ان العقلاء لا يعدونه عاصيا اذا لم يفعل قال
واستدل بان الاشتراك على خلاف الاصل الى آخره اقول هذه حجة القائل بالوجوب وهي ان صيغة
افعل وردت في الوجوب والندب والاباحة والتهديد والاشتراك على خلاف الاصل فيجب ان يكون حقيقة في احد هذه
المعاني ومجازا في الباقي ولا يجوز ان يكون حقيقة في التهديد والاباحة ومجازا في الوجوب والندب لانه تعالى
وجه تبعه انه خلاف ما عليه الجمهور وايضا فالمفهوم عند الاطلاق من قولهم افعل ليس الاباحة ولا التهديد
فلا يجوز ان يكون حقيقة في الندب والا لما فرق بين قول السيد لعبده اسقني ماء وبين قوله ندبتك الى ان تسقيني
الماء والتالي باطل لانهم يلومون العبد على ترك الفعل في الاول دون الثاني فيجب ان يكون الاول للوجوب واعترض
عليها المصنف لا بالمنع من الفرق فان القائل بان الامر للندب لا فرق بين قوله اسقني وبين قوله
ندبتك الى ان تسقيني وثانيا بتسليم الفرق ولكنه ليس وجه الفرق ما ذكرتم بل ان ندبتك صريح في الندب
واسقني محتمل فيه ولا يلزم ان يكون للوجوب قال الندب اذا امر كم بأمر فأتوا منه ما استطعتم الى الحرج

اولـ احتج ابو هاشم على ان الامر للندب بقوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فوض
الفعل الى مشيتنا فوجب ان يكون الامر للندب اذ ليس الواجب كذلك وهذا ضعيف لانه عليه انما قال فاتوا
منه ما استطعتم ولم يقل ما شئتم والاتيان بالمقدور من المامورات من خواص الواجب واحتج القائلون بان
الصيغة موضوعة للطلب مطلقا بان رجحان الفعل حاصل من الصيغة قطعا واما كون ذلك الرجحان مانعا من
النقيض او غير مانع منه فليس هناك دليل يدل على تقييد الرجحان باحدهما فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك
دفعا للاشتراك والمجاز واعترض المصنف بامرين الاول ان السنة الدالة على الرجحان فلا بد وقطع ما ذكرناه
من الادلة الدالة على ان الصيغة للوجوب الثاني ان هذا اثبات اللغة بلوازم الماهيات لانا اذا اردنا الوجوب بازاء
والندب اخرى ووجدنا مشتركا بينهما وجعلناه حقيقة فيه كان ذلك جعلا الصيغة موضوعة للقدر المشترك من حيث
انه لازم لكل واحد من المعنيين واحتج القائلون بانه مشترك بانا نطلق الصيغة تارة على الوجوب وتارة على
الندب وتارة على الاباحة وغير ذلك والاصل في الاطلاق الحقيقة واحتج القاضي على مذهبه وهو الوقف بانه لو ثبت كونه حقيقة
في احدهما لثبت بدليل والثاني باطل لما سيأتي من الاعتراض على القائل بالوجوب والندب والمشترك حجة
الوقف وجوابه ان الاستقراء دل على احد هذه المعاني فانا اذا استقرينا وجدنا الصيغة مستعملة في الوجوب غالبا
واحتج القائل بانه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة مثل احتجاج القائل بانه موضوع للقدر
المشترك بين الوجوب والندب وقد سبق الكلام فيه قال مسئلة صيغة الامر لا تدل على تكرار ولا مرة وهو مختار
الامام الى اخره اقول اختلف الناس في ان صيغة الامر هل تقتضي التكرار ام لا فذهب جماعة المعتزلة الى انه لا
اشعار له بوحدة ولا كثرة وانما يدل على الطلب من حيث هو هو وذهب ابو اسحق وغيره من الفقها الى انه يقتضي
التكرار مع العموم بالامكان وذهب اخرون الى انه يدل على المرة الواحدة وضعا ولا يحتمل التكرار وقال قوم بالوقف
بعضهم بانه مشترك بين الوحدة والتكرار واخرون بمعنى عدم العلم واستدل المصنف على المذهب الاول بوجهين احدهما
ان مدلول صيغة افعل طلب القيام والقعود والتكرار والمرة امران خارجان عن هذا المعنى وليس احدهما لازما له فاستلزام الدلالة
الله ويكون التكرار غير مدلول عليه بل انه يبرأ المكلف بفعل مرة والوجه الثاني انا نعلم ان الوحدة والكثرة ولذلك
من صفات الفعل الذي هو المصدر كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة فلا دلالة للصيغة على الوحدة
ولا على التكرار لانه ليس فيه دلالة على القلة والكثرة لانها تدل على ما يدل عليه المصدر والرجحان لا غير قال
الاستاذ تكرر الصوم والصلاة الى اخره اقول احتج ابو اسحق على ان الامر يقتضي التكرار بوجوه ثلثة
الاول انه قد ثبت الصلاة والصوم فوجب ان يكون في كل موضع كذلك والا لزم الاشتراك وهو ضعيف فان تكرار
الصلاة والصوم لم يستفد [illegible]برها وانما استفيد بطريق اخر والا ناقضه اما عارض بالحج فانه مامور به ولا تكرار

التكرار وجب في كل موضع ان يكون كذلك والا لزم الاشتراك الثاني ان النهي يقتضي التكرار فوجب ان يكون
الامر كذلك لان النهي طلب الترك والامر طلب الفعل فهما اشتركا في مطلق الطلب واذا كان احد
الطلبين للتكرار كان الثاني كذلك وهذا ضعيف من وجهين الاول انه قياس في اللغة وهو غير صحيح الثاني
الفرق وهو من وجهين الاول ان النهي يقتضي النفي والامر يقتضي الاثبات وقياس احد المتناقضين على
الاخر لاشتمالهما على المنافاة المنافية للقياس الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غيره فاذا امر بشي
ثم امر بعد ذلك بشي اخر لكان ناسخا للاول وهو على خلاف المقصود واما تكرار النهي فليس كذلك وقع
حصولها في الفرد ولانه القياس الثالث الامر بالشي نهي عن ضده والنهي يقتضي العموم فيلزم ان يكون الامر
للتكرار وهذا ضعيف من وجهين الاول المنع من ان الامر بالشي نهي عن ضده الثاني لا نسلم ان النهي هنا عن
الاضداد يكون دائما فانه مبني على ان الامر للتكرار فلو اثبتنا به لزم الدور وذلك لان النهي قد يكون نهيا
يقتضي التكرار وقد يكون نهيا كما في هذه المسئلة مثل قول لما معناه لا تفعله ابدا ولا نسلم ان هذا النهي انما يكون
دائما على تقدير ان يكون الامر للدوام واحتج من قال بانه يفيد المرة الواحدة بانا نعلم ان من قال لعبده ادخل
الدار فدخل مرة واحدة فانه يكون ممتثلا والجواب عنه انه امتثل لفعل ما امر به وهو المرة الواحدة لانها
من ضرورات الامر لا ان الامر موضوع لها ولا للتكرار واحتج القائلون بالوقف بانه لو كان للمرة الواحدة او التكرار
لثبت بدليل والثاني باطل لان الدليل اما عقلي وهو محال اذ العقل لا مجال له في اللغة او نقلي متواتر وهو
مفقود او احاد وهو لا يفيد القطع في المسئلة العلمية قال مسئلة الامر المعلق على علة ثابتة وجب
تكرره بتكررها الى اخره اقول الامر المعلق على شرط او صفة هل يتكرر بتكررها ام لا فالقائلون بان
الامر يفيد التكرار فانهم يقولون بها ولابد التكرار هنا والاخرون اختلفوا وتحقيق المذهب
ان يقال ذلك الشرط او تلك الصفة اما ان يكون علة للامر او لا فالاول كقوله ان زنى فاجلدوه
والزاني فاجلدوا فهذا اتفق العلما على انه يفيد التكرار لا من حيث الامر بل من حيث انه معلق على علة فان
عند حصول العلة يحصل المعلول والثاني كقوله ان كان محصنا فارجمه فالاحصان ليس بعلة فهنا
قد اختلف الاصوليون فيه فذهب معظمهم الى انه يفيد التكرار واخرون منعوا منه وذلك احتج المانعون بان
السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم واشترى مرة واحدة فانه خرج عن العهدة ولعده
العقلا ممتثلا واحتج المثبتون بوجهين الاول ان التكرار قد ثبت في اوامر الشرع فوجب ان يكون الامر المعلق
المعنون بالشرط موضوعا للتكرار اما الصغرى فلقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فان حد العرف
التكرار عند كل قيام ووجه الدلالة والثاني فاجلدوا فان هذا يقتضي تكرار الجلد عند تكرر الزنى وقوله تعالى

وان كان حسنا فاطلبوا وامثال هذا فقيل التكرار عند تكرر المخاطب به واما الثاني فظاهر وجوابه ان التكرار
المستفاد من هذه الاوامر انما كان للشرط عليه كالزنى كان مستفادا من تكرار العلة لا من الامر وان كان
غير علة كان مستفادا من دليل آخر اما الشرط فلانا نحكم بتكرار الحكم بتكرر العلة اجماعا فتكرر بالشرط
لانه اولى وان الشرط اذا انتفى انتفى المشروط وليس ينتفي الحكم لانتفاء العلة وجوابه ان العلة اولى لانها تقتضي
وجود المعلول وليس الشرط يقتضي وجود المشروط قال مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور الى آخره اقول
اختلف الناس في ان الامر هل يقتضي الفور ام لا فذهب القائلون بافادة الامر للتكرار الى انه يقتضي الفور والقائلون
بانه لا يقتضي التكرار اختلفوا فذهب الحنفية الى انه يفيد الفور وقال القاضي ابو بكر الواجب اما الفعل في
اول اوقات الامكان واما العزم على الفعل والجويني توقف من حيث اللغة وقال انه يحتمل الفور ويحتمل التراخي
لكن المكلف ان بادر الى الفعل في اول اوقات الامكان كان ممتثلا قطعا وقال قوم بالوقف وان بادر المكلف وعن
الشافعي انه لا يقتضي الفور وان احتمل الفور وهو الذي ذهب اليه المصنف واستدل عليه بمثل ما تقدم في ان الامر
لا يقتضي التكرار وتقرير الوجه الاول ان مدلوله مطلق طلب القيام والفور والتراخي زائدان على هذا المفهوم
فلا يكون لهما اشعار بواحد منهما وتقرير الثاني ان الفور والتراخي من صفات الامر ولا دلالة للموصوف على الصفة الثاني
واحتج القائلون بالفور بوجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد يوما او اكثر ثم اتاه بالماء
الى السيد وقال اكرمتني فيلي يوما بالاتيان بالماء عده العقلاء سفيها وذموه على ذلك ولولا ان الامر
يقتضي الفور لما ساغ لهم ذمه وجوابه عن هذا ان الفور ههنا مستفاد من القرينة الحالية الدالة على تعجيل الثالث
الفعل الثاني ان الخبر والانشاء انما يفيدان الحاضر فان القائل اذا قال زيد قائم وانت طالق فانما يقصد
بهذين اللفظين من الكلام الحاضر وكذا الامر ينبغي ان يتعلق امره بالحاضر فلا يجوز التاخير وجوابه من وجهين
الاول ان هذا قياس للامر على الخبر والانشاء والقياس في اللغة باطل الثاني الفرق واقع فان الاخبار
والانشاء لا يحتملان الاستقبال وصح تعلقهما بزمان الحاضر بخلاف الامر فانه يحتمل الاستقبال ضرورة ان
الامر بالحال الحاضر او الماضي امر بالحال الموجود فاذا اوجب الامر الاستقبال وليس فيه دلالة على
التعجيل لم يكن مقتضيا للفور الثالث النهي ان كان يقتضي الفور فكذلك الامر لكن المقدم حق اجماعا فالتالي
حق لاشتراكهما في مطلق الطلب الرابع الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الاضداد يقتضي الفور والامر
بالفعل يقتضي الفور وجوابه عن هذين الوجهين ما تقدم في ان الامر لا يقتضي التكرار الخامس ان الله
تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر مقتضيا
للفور لكان لابليس ان يجيب بان الامر لا يقتضي الفور فلي فعل السجود متى شئت وكان يتجه الذم وجوابه ان الفور

الفور ههنا معلوم من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فان هذا امر بالسجود
عقيب التخليق السادس ان التاخير لو جاز لكان اما الى وقت معين اولا الى وقت معين والثاني باطل والا لزم
تكليف ما لا يطاق ان الله تعالى اذا كلف المكلف بالفعل واوجب عليه ان لا يوخره عن ذلك الوقت
مع ان المكلف لا علم له بذلك الوقت الذي قد كلف فيه بالمنع من التاخير عنه فانه يكون تكليفا بما لا يعلم وذلك بعينه
تكليف ما لا يطاق وان كان الى وقت معين فذلك الوقت ليس الا ما يغلب على ظن المكلف انه لا يعيش بعده وهو
اما من قال بالتاخير قال به هذا ولكن غلبة ظن المكلف لا بد لها من سبب وليس الا الكبر او المرض لكن كثيرا من
الناس يموتون في وقت شبابهم من غير مرض فيلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا عليهم هذا محال وجوابه من
وجهين ان هذا منقوض بما لو صرح الامر بجواز التاخير كما اذا قال صل متى شئت فان التقسيم آت فيه الثاني
ان هذا انما يلزم لو قلنا ان التراخي متعين اما اذا قلنا بجواز التراخي لا الى غاية معينة لم يلزم تكليف ما لا يطاق لانه
متمكن من الامتثال بالاتيان بالفعل في الحال السابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات وجوابه ان المراد ههنا الافضلية لا الوجوب لانه لو امر بالمسارعة للوجوب يلزم الذنب
واحتج القاضي على وجوب الفعل في اول وقت الامكان او العزم بمثل مامر في الواجب الموسع فانه يذهب الى ان
الوقت الاول من الواجب الموسع يجب فيه الفعل او العزم وقد مضى تقرير كلامه واحتج الجويني بان الطلب
متحقق وهو وان احتمل التاخير لكن التاخير مشكوك فيه وحينئذ البدار يحصل القطع بالبراءة واجيب بان جواز
التراخي غير مشكوك بل معلوم قال مسئلة اختيار الامام والغزالي ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده
الى آخره اقول اختلف الناس في ان الامر بالشيء المعين هل هو نهي عن ضده ام لا وانما قال المعين لاخراج
غير الامر بالمخير على سبيل البدل فانه في تلك الصورة ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده فقال الجويني والغزالي
ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه وقال القاضي ابو بكر ان الامر بالشيء نهي عن ضده ثم قال
اي هو نفس النهي عن الضد
بعد ذلك ان الامر ليس هو عين النهي عن الضد بل يتضمنه واقتصر قوم فقالوا الا ان الامر بالشيء نهي عن ضده
واقتصروا على الامر دون النهي وقال القاضي ان النهي عن الشيء امر بالايجاب والندب ليس الامر بالفعل
مستمر فيه على ما سلف من قوليه واعترض المعتزلة فرق وقال ان الامر بالشيء نهي عن ضده في الواجب دون
الندب وقد اختار المصنف مذهب الغزالي واستدل عليه بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا
له لم يحصل الامر الا بعد تعقل الضد والكف عنه والتالي باطل فالمقدم مثله والمصنف اشار الى الشرطية بان
الضد مطلوب النهي والى بطلان التالي بالوجدان فانا نقطع بانا نامر بالشيء مع الذهول عن ضده وعن الكف عنه
واعترض على هذا بالمنع من بطلان التالي فان ذلك انما يلزم لو قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده على سبيل التفصيل
وليس كذلك

بل انما يعني به الضد العام وهو مطلق الترك وهو متعقل حالة الامر لان الآمر لو لم يعلم ان المكلف تارك
للفعل لما امر به فانه اذا كان مشتغلا بالفعل استحال امره به والا لزم ايجاد الموجود وجوابه ان الآمر
طالب لايقاع الفعل في المستقبل وايضا لو سلمنا ان تعقل الضد العام حاصل على تقدير اشتغال المامور بالفعل او
تركه في المستقبل لكن الكف وهو عدم الاشتغال بالفعل وضده واضح فجاز ان يكون المامور غافلا عن الفعل
وضده فلا يكون الآمر متعقلا للضد العام قال القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا الى آخره
اقول احتج القاضي ابو بكر على مذهبه بان الامر بالشيء لو كان مغايرا للنهي عن ضده لكان اما مثلا واما ضدا
واما خلافا ووجه الحصر ظاهر فان الشيئين اما ان يتساويا في الماهية وصفاتها اللازمة لها واما ان لا
يتساويا والاول المثلان والثاني اما ان يتنافيا بذاتيهما اولا والاول الضدان والثاني الخلافان واذا عرفت
هذا فنقول الامر بالشيء لا يجوز ان يكون مثل النهي عن ضده ولا ضدا للنهي عن ضده والا لما جاز اجتماعهما ولا
يجوز ان يكون خلافا لان الواحد من المتخالفين يجوز اجتماعه مع ضد الآخر وخلافه كالعلم المخالف للارادة فانه يجوز
اجتماعه معها ومع ضدها ومع خلافها لكن الامر بالشيء لا يجوز اجتماعه مع ضد النهي عن ضده لان ضد النهي عن ضده
هو الامر بضده وذلك الضد ان كان نقيضا لزم الامر بالنقيضين وهو محال وان كان اخص كان ضدا وذلك تكليف
بالضدين وهو تكليف بما لا يطاق ولا يجوز ان يجامع خلاف النهي عن ضده اعني الامر بالفعل الآخر
وجوابه ان اراد القاضي بقوله الامر بالشيء طلب ترك ضده ان الامر بالشيء طلب الكف عن ضده فاذا كرر من
الادلة ممنوع ويختار من الاقسام التي ذكرها قسم المخالف قوله لو كان مخالفا لجاز وجود كل مع ضد الآخر او
خلافه لان حكم المتخالفين ذلك قلنا نمنع الملازمة فانه ليس كل متخالفين يجوز اجتماعه مع ضد مخالفه ولا
كل متخالفين اجتماعه مع خلاف مخالفه فان المتخالفين المتلازمين مع اللازم منهما واذا جاز تلازم المتخالفين امتنع
مجامعة احدهما لضد الآخر وخلافه وقد يكون كل واحد من المتخالفين ضد الضد الآخر كالظن والشك فان الظن
ضد العلم والعلم ضد الشك واذا كان كذلك فكيف يصح هذه الملازمة دائما وان اراد بقوله الامر بالشيء طلب ترك
ضده طلب عدم الفعل المامور به رجع النزاع لفظيا في تسمية الفعل تركا للضد وفي تسميته الطلب نهيا واحتج
القاضي ايضا بان السكون هو عين ترك الحركة وطلب السكون طلب ترك الحركة وجوابه ما تقدم في الوجه الاول
من كون النزاع لفظيا قال المصنف امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا الى آخره اقول القائلون بان الامر
بالشيء يتضمن النهي عن ضده استدلوا بان الامر الذي يقتضي الوجوب هو طلب فعل يذم على تركه اتفاقا لانه لو كان
مجرد الطلب لكان المندوب واجبا وهذا خلف فاذن الذم على الترك جزء من حد الواجب ولا ذم الا على فعل
اذ العدم غير مقدور والفعل انما هو الكف الذي هو الامتناع عن فعل المامور به وهو موجود او فعل الضد
فيستلزم الامر النهي عن الكف

او عن فعل الضد وهو المطلوب وجوابه ان ما ذكرتم مبني على ان الذم على الترك من مفهوم الواجب ونحن نمنع
ذلك بل انما استفيد من دليل خارجي فان جماعة لم يشترطوا في امر الايجاب الذم على الترك وانما استفيد من
دليل سمعي سلمنا لكن الذم على عدم الفعل لا على فعل الضد ولكن العدم غير مقدور قلنا ممنوع سلمنا لكن النهي
طلب كف عن فعل فان السيد اذا قال لعبده لا تقم فقد طلب منه الكف عن القيام وليس النهي عبارة عن طلب كف
عن كف والا لزم ان يكون الآمر مقصودا بالكف عن الكف حتى يطلبه ويكون ذلك الامر مستلزما له وليس كذلك
ولانه يؤدي الى التسلسل اذ طلب الكف عن الكف امر بالكف عن الكف وهو مستلزم طلب الكف عن الكف ويتسلسل
واستدلوا ايضا بان الواجب لا يتم الا بترك ضده وهو الكف عن ضد الواجب او نقيضه وما لا يتم الواجب الا به
يكون واجبا والا لزم تكليف ما لا يطاق فيكون مطلوبا وهو معنى النهي عن الضد وقد تقدم الجواب عنه
في اول الكتاب من حيث بينا ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي لا نسلم وجوبه قال الطاردون وتمسكا
القاضي المتقدمان وايضا النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد الى آخره اقول الذين ذهبوا
الى ان النهي عن الشيء امر بضده وهم الذين طردوا الباب احتجوا بوجوه الاول والثاني ما تمسك به القاضي ابو بكر
وقد سلف بيانهما والثالث ان يقول النهي عن الشيء لو كان غير الامر بضده لكان اما مثلا او مخالفا
او ضدا وسوق الكلام وتقرير الثاني ان يقول السكون عين ترك الحركة والنهي عنه طلب الحركة الثالث النهي عن
الشيء طلب تركه والترك عبارة عن ضد الفعل لا عن عدمه والا لما كان مقدورا فطلب الترك اعني النهي هو طلب
فعل الضد وطلب الفعل امر فالنهي عن الشيء امر بضده وجوابه عن الاولين ما سبق وعن الثالث انه يلزم
ان يكون الزنا واجبا لكونه ترك اللواط وترك اللواط واجب لا يقال ان ترك الزنا قد يكون باللواط وبغيره
فلا يلزم ان يكون اللواط واجبا لانا نقول ان اللواط وغيره مما يترك به الزنا فيكون اللواط احد امور بها يترك
الزنا وترك الزنا واجب فيكون واجبا وكذلك يكون الزنا واجبا لانه ترك اللواط فيكون الشيء واجبا
حراما هذا خلف وايضا يلزم عدم المباح وقد مر تقريره وايضا النهي طلب الكف لا طلب الفعل المراد
في كلامكم ونعني بالمراد احد الاضداد لان الكف فعل فطلبه يكون امرا لانا نقول المعنى من الامر انه
طلب فعل غير كف فان سميتم طلب الفعل الذي هو الكف امرا تم مطلوبكم فيعود النزاع الى اللفظ ويلزم ان
يكون النهي نوعا من الامر وحينئذ يكون قد انقسم الى طلب فعل غير كف والى طلب فعل هو كف والثاني باطل
ولما كان ذلك باطلا اجمعنا على خبر الامر بسلب الكف قال الطاردون في النهي لانه المطلوب بالنهي الى آخره
اقول الطاردون في ان الامر بالشيء نهي عن ضده وان كان النهي عن الشيء امرا بضده احتجوا
على مذهبهم بان المطلوب بالنهي لا يتم الا باحد اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون احد اضداده
واجبا وهذا كما قلنا في الامر بعينه وجوابه

عن هذا الا انهم امروا قطعا وهو كون الدليل واحدا وكون اللواط واجبا مع تحريمها وبانه لا يباح حلول وايضا الذين فروا من الطرد وجعلوا الامر بالشي نهيا عن ضده ولم يجعلوا النهي عن الشي امرا بضده بانا الزموا بذلك لاجل انهم انما كان النهي طلب نفي الفعل وعدمه نفي والامر طلب فعل فكان الامر بالشي نهيا عن ضده ولم يكن النهي عن الشي امرا بضده لزمهم الالزام الفظيع وهو انهم لو قالوا النهي عن الشي امر بضده لزمهم وجوب المتروكات من حيث انه ضد للواط المنهي عنه واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك والترك فعل فاستلزم الامر بالشي النهي عن الضد الذي هو الترك واما النهي فانه عبارة عن طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لان الامر طلب فعل لا كف واما بطلان المباح على ما مر واما الذين خصصوا بكون الامر بالشي نهيا عن ضده في الامر الذي للوجوب فانما خصصوا ذلك لان الامرين الاخرين من هذه الامور الاول منها ان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك الذي هو الفعل وكان الامر يستلزم النهي عن الضد ولا يتاتى ذلك في المندوب فانه لا يستلزم الذم على الترك والثاني منها ابطال المباح وفيه نظر لان امر الايجاب لو كان مستلزما للنهي عن الضد لزم منه نفي المباح وكذلك امر الندب فانه اذا استلزم النهي عن الضد نهي كراهية لزم نفي المباح ايضا فلا وجه للتخصيص حينئذ ولكن ان يقال [illegible] ان القائل بهذا ما قال امر الايجاب يستلزم النهي عن الضد فيلزم نفي المباح لو قال ايضا بان امر الندب يستلزم نهي الضد على سبيل الكراهة لزم نفي المباح ايضا فيكون [illegible] الى ما اذا [illegible] بان امر الندب يستلزم النهي عن الضد يلزم ان يقال اذا كان امر الوجوب والندب قد اشتركا في ذلك ولم يجعل امر الوجوب يستلزم النهي عن الضد دون امر الندب [illegible] انه يستلزم نفي المباح وجوابه ان الكراهة [illegible] للندب دون الوجوب فلا [illegible] ان امر الوجوب يستلزم نفي المباح لعلمه ولم يقل بان امر الندب ذلك لكثرته وهذه تكلفات ردية والاولى الاعتماد على الاول قال

مسئلة الاجزاء الامتثال في الاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا الى الاجزاء اقول الفعل اما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين والاول كمعرفة الباري تعالى [illegible] بالاجزاء وعدمه والثاني هو الذي يوصف فاعلم ان الناس اختلفوا في تفسير الاجزاء فعند المتكلمين انه عبارة عن امتثال الامر وعند جماعة اخرى انه عبارة عن اسقاط القضاء وعلى التعريف الاول الاتيان بالفعل المامور به يخرج عن العهدة ويحصل الاجزاء اتفاقا وهو المراد بقوله يحققه اي يحصل الاجزاء وعلى التعريف الثاني لو اتى بالفعل لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء عند ابي هاشم والقاضي عبد الجبار والحق انه يستلزمه والدليل عليه وجهان الاول انه لو لم يستلزم سقوط القضاء لما حصل امتثال الامر فان الامتثال يكون بفعل المامور به على وجه يخرج به عن العهدة فاذا فعل المامور به ولم يخرج عن العهدة لم يحصل الامتثال والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله الثاني ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من الاداء واذا كان الاداء متحققا فلم يسقط القضاء لزم على المكلف الاتيان بالفعل المامور به اولا وذلك تحصيل الحاصل وهو تكليف ما لا يطاق احتج الخصم بانه لو دل على الاجزاء لكان المكلف

اذا ظن الطهارة وصلى اثما او بسقطه القضاء اذا ذكر والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اما ان [illegible] الصلوة مع ظن الطهارة او مع ظنها فان كان الاول ولم يحصل الصلوة مع العلم بحصولها وان كان الثاني وقد اتى بما امر به سقط القضاء وكلام بسقوط القضاء علمنا انه لا يدل على الاجزاء واما بيان بطلان القسمين فبالاتفاق وجوابه من وجهين الاول المنع عدم سقوط القضاء فان القضاء ساقط على قول بعض الشافعية رحمه الله الثاني ان الواجب ليس القضاء الذي هو عبارة عن الاتيان بالمامور به اولا بل الاتيان بمثل المامور به بدليل مغاير للامر لانه [illegible] مامور [illegible] في الحج الفاسد وهو غير مجزي عنه لانا نقول الاتمام في الحج الفاسد وان كان واجبا لان القضاء ليس عين المامور به [illegible] بل يحصل مصلحة الامر اولا اعني الاتيان بالحج الخالي عن وجه الفساد

قال مسئلة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر الى اخره اقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في الامر اذا ورد عقيب الحظر هل يقتضي الوجوب او الاباحة فذهب قوم الى الاول واخرون الى الثاني وهو مذهب المصنف واحتج عليه بالاكثرية فان الغالب في استعمال الشرع صيغة الامر عقيب الحظر انما يكون للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واعقبت قوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا عقيب قوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع واحتج [illegible] الاول بانه لو كان الورود بعد الحظر مانعا من الوجوب لمنع من التصريح لانه انما منع في تلك الصورة لكون الصيغة ظاهرة في الاباحة حينئذ واذا كان كذلك امتنع التصريح بالوجوب لانه خلاف الظاهر وجوابه التصريح قد يدل على ما لا يدل عليه الظاهر ويكون مانعه من دلالة الظاهر على ما يدل عليه كالمخصص للعموم قال

مسئلة القضاء بامر جديد وبعض الفقهاء بالاول الى اخره اقول اذا ورد الامر بشي فاما ان يتقيد بالزمان او يكون مطلقا فان كان الاول فقد اختلف الناس في المامور به اذا لم يفعله في ذلك الوقت هل يجب عليه القضاء بنفس الامر الاول ام لا فذهب الجمهور الى الاول وذهب الباقون الى الثاني وهو الحق واما اذا كان الامر مطلقا فمن قال الامر للفور ولم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان كان [illegible] في المقيد واما من لم يقل الامر للفور فانه لا يوجب وقت دون وقت بل يكون الفعل واجبا عليه حتى ياتي به ويدل على ما اخترناه وجهان احدهما انه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاه الامر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي ان الامر لو اقتضاه اما ان يكون بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام والاقسام الثلثة باطلة فان الامر بصوم يوم الخميس لا يدل بالمطابقة على صوم يوم الجمعة ولا بطريق التضمن لان اللفظ لم يوضع له ولا لشي هو جزؤه ولا بطريق الالتزام لان الامر بصوم يوم الخميس قد يكون غافلا عن يوم الجمعة وشرط الالتزام اللزوم الذهني الثاني انه لو اقتضى صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة لكان صوم الجمعة اداء التالي لو كان صوم يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة لكان صوم يوم الجمعة مساويا لصوم الخميس من كل وجه

والثاني باطل والملزوم مثله بيان الشرطية ان صوم يوم الخميس اعم من صوم احد اليومين الخميس
عين اسقاط يتفصل احدهما على الاخر لان الشارع يستحيل ان يخير بامر واحد بين راجح ومرجوح لكونه على خلاف
الحكمة وقد يخير بينهما بامرين كالصلوة منفردا او مع الجماعة بامرين وبيان بطلان الثاني ان العاصي اثم بالترك
مع التمكن ودل على اولوية الاداء الرابع ان الامر قد يستعقب القضاء كالصلوة الفائتة وقد لا يستعقبه
كالجمعة والامر مطلقا اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للعام على الخاص احتجوا بوجوه الاول ان الزمان
ظرف للواجب لا يؤثر فيه قدره ولا يكون مطلوبا فلا يؤثر عدمه في سقوط الواجب وجوابه ان الكلام
في امر مقيد بوقت معين لو قدمه على ذلك الوقت لم يصح فلا يكون الامر دليلا على ان للوقت مدخلا في سقوطه
وعدمه الثاني ان الامر بالفعل في وقت معين نزل منزلة الدين المؤجل فاذا فات الاجل لم يسقط الدين كذلك
الامر وجوابه منع التساوي بين الدين وبين الامر المقيد لان تارك الصلوة عاص وفيها ما يؤثم بحلول الدين
وايضا بالعدم وهو كون الوقت له مدخل في الامر دون الدين الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان
الفعل اداء لا قضاء وجوابه انا سميناه قضاء من حيث انه انما امر به استدراكا لمصلحة الواجب الفائت
قال مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء الى اخره اقول اذا امر زيد عمرا بان يامر بكرا بشيء هل يكون
ذلك الامر امرا لبكر بذلك الشيء ام لا فذهب قوم الى الاول واخرون الى الثاني وهو مذهب المصنف واحتج عليه
بوجهين الاول انه يلزم ان يكون القائل اذا قال لغيره مر عبدك بكذا متعديا بامر من حيث انه تعدى في عبد غيره بغير اذنه
وذلك باطل قطعا والثاني انه لو قال لغيره مر عبدك ثم قال للعبد لا تفعل لكان مناقضا ولو كان الامر
بالامر بالشيء امرا به لكان مناقضا احتجوا بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يامر عباده بشيء كان ذلك امرا
من الله للعباد وكذلك اذا امر الرسول عم بامر اخر كان ذلك الاخر مامورا بامر الرسول عم وايضا الملك اذا
قال لوزيره مر الناس بكذا كان الناس مامورين للملك بذلك وجوابه انا علمنا ان الرسول عم مبلغ حكيما بان ذلك
فلا يلزم الاطراد وكذلك الوزير قال مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق الى اخره
اقول المعنى على قسمين كلي وجزئي فالاول لا يوجد في الخارج من حيث هو كلي وان كان له وجود فانما يوجد
من حيث هو مقيد بالتشخيصية وانما يوجد في الذهن لا غير فانه لو كان موجودا في الخارج مع كل شخص شخص
لم يكن معنى واحدا بل امورا كثيرة كل واحد منها لا يصدق على الاخر فلا يكون كليا اذا تقرر هذا فنقول اذا ورد
الامر بالفعل مطلقا فقال قوم ان المطلوب منه ليس الماهية من حيث هي هي ولهذا كان الوكيل بالبيع مطلقا غير
مالك للبيع بالثمن الاقل ولا بالتفويض للامر بشخص شخص وقال اخرون ان المامور به انما هو الجزئي المطابق
للماهية الكلية لا نفس الماهية واليه ذهب المصنف واحتج عليه بان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان

بقيد الكلية لما بينا وانما توجد اذا تشخصت فهي من حيث هي هي يستحيل ان تكون مامورا بها والا لزم التكليف
بما لا يطاق واحتجوا بان قالوا المطلوب هو مطلق الفعل والجزئي مقيد لا مطلق فلا يكون مطلوبا فيكون
المطلوب هو المشترك وجوابه ان الكلي يستحيل وجوده لما بينا اولا قال مسئلة الامران المتعاقبان
بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار الى اخره اقول اذا ورد امر عقيب اخر فاما ان يكون مماثلا او مختلفا
فان كان الثاني فاما ان يمكن اجتماعهما او لا يمكن والثاني غير جائز لانه تكليف بما لا يطاق
والاول يجب العمل بهما وان كان متماثلا فلا يخلو اما ان يكون الفعل يمتنع فيه التكرار او لا يمتنع وان كان يمتنع فيه التكرار
فلا يخلو اما ان يكون الثاني معرفا او لا فان كان الاول كان فائدة الثاني التكرار ايضا كقوله صل ركعتين صل
الركعتين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون مع الثاني حرف عطف او لا فان لم يكن فيه حرف عطف كقوله صل
ركعتين صل ركعتين فهو محل الخلاف فيه فذهب قوم الى ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وان العادة في مثله
التاكيد وقال اخرون انه يفيد غير ما افاده الاول وهو مذهب ابي الحسين البصري وتوقف اخرون احتج من قال
بالتغاير ان حمل الثاني على ما حمل عليه الاول يقتضي التاسيس ... لم يكن وحمله على الاول يقتضي التاكيد
والاول اكثر فائدة من الثاني وحمل امر الشرع على ما هو اكثر فائدة اولى احتج من قال بالاتحاد انه قد
كثر في الاوامر التاكيد فيجب الحمل عليه لوجهين اما اولا فللكثرة واما ثانيا فلان الاصل براءة الذمة ولو حملناه
على التاسيس لزم عدم الاصل واما اذا كان الثاني معطوفا على الاول فانه وان احتمل التاكيد لكن حمله
على التغاير اولى فان الشيء لا يعطف على نفسه اللهم الا ان يكون التغاير مرجوحا ويكون التاكيد راجحا
امر عادي كقوله اسقني ماء اسقني ماء فانه يحمل بالراجح من العطف ومن العادة المانعة من التغاير فان لم يكن
هناك مرجح لزم الوقف قال النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء الى اخره اقول لما فرغ
من البحث عن الامر وما يتعلق به شرع الان في النهي وحده بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء
واحترز بقيد الكف بكونه كفا عن فعل احترازا عن الامر على ما مضى ولا نعني بقولنا كف فعلا مستقلا عن
الدليل فانا نعني بقولنا عن كف فعل مفهوم من المنهي ليس ... كف ولا نعوذ عن كف الصلوة
لان الكف عن فعل وقيل الاستعلاء كما مر في النهي كالامر والحدود التي قيلت في الامر قد قيلت
في النهي مقابلاتها والتوقيف على ما مضى والكلام في صيغته اي في ان النهي هل له صيغة ... وهل
له صيغة تخصه ام لا والخلاف في ان الصيغة هل تقتضي التحريم او الكراهة او الاشتراك والتوقف فيه
كما في الامر وحكم الصيغة في النهي التكرار والفور ونقل الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الاجماع على
ان تقدم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي الوارد بعده للحظر وتوقف امام الحرمين في ذلك وللنهي
مسائل يختص بها قال

مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة الى آخره اقول الفعل
المنهي عنه اما ان ينهى عنه لعينه او لغيره فالاول كالنهي عن البيع الفاسد والصلوة الفاسدة
والثاني كالنهي عن البيع يوم الجمعة وقت النداء لاجل الصلوة اما الثاني فالمشهور من العلماء انه لا
يدل على الفساد ونقل عن مالك واحمد بن حنبل انه يدل عليه وقول الشيخ ابو جعفر الطوسي ايضا
واما الاول فقد اختلف الناس فيه فذهب جمهور العلماء الى انه يدل على الفساد وذهب اخرون الى انه
لا يدل عليه وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات والى هذا القول
اشار المصنف بقوله وثالثها في الاجزاء لا في السببية فان الفساد في العبادات عبارة عن عدم اجزائها
والنهي عنها يقتضي الفساد واما الفساد في المعاملات فالمراد منه عدم ترتب اثره عليه وهو لا يدل كما
في البيع وقت النداء والذاهبون الى انه يدل على الفساد قد اختلفوا في جهة الدلالة فذهب قوم الى انه يدل
عليه شرعا لا لغة وهو مذهب المصنف واختيار السيد المرتضى وذهب اخرون الى انه يدل عليه لغة واحتج
المصنف على مذهبه اما على عدم الدلالة اللغوية فلان الفساد معناه سلب احكامه عنه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه باحدى الدلالات الثلث فانتفت الدلالة اللغوية واما ثبوت الدلالة الشرعية فلان العلماء لم يزالوا يستدلون
على فساد العقود بالنهي عنها من غير وقوع انكار منهم لذلك وهذا اجماع دال على الدلالة الشرعية وايضا
لو لم يدل على الفساد لزم من نفي المنهي عنه لكونه مطلوب الترك بالنهي حكمة للنهي وثبوته لكون الفعل جوازا
المتوقف صحته حكمة للصحة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النهي طلب العدم وذلك الطلب
اما ان يكون لحكمة مقصودة او لا يكون والثاني عبث وهو قبيح فالاول حق واما بطلان اللازم فلانه لا يخلو تلك
الحكمة اما ان تكون راجحة على حكمة الصحة او مساوية او مرجوحة فالاقسام باطلة والاول لان يكون النهي
قبيحا لانه عمل على الحكمة الراجحة حينئذ والى هذا اشار المصنف بقوله لانها اي لان الحكمتين حال التساوي
والمرجوحة وتساوي باطل ايضا لانه لو كان النهي راجحا لمنع شرعية الصحة لانه اخلال بالمصلحة الخالصة
اعني القدر الراجح من المصلحة المشتمل عليها النهي قال اللغة لم تزل العلماء يحتجون به شرعا الى آخره
اقول القائل بان النهي يدل على الفساد لغة احتج بوجهين الاول انه لم تزل العلماء يستدلون بالنهي على
الفساد فلو لم يكن مقتضيا للدلالة عليه والا لما صح منهم ذلك وجوابه انما استدلوا على ذلك بالوضع
الشرعي لا باللغة لما مر او لا نسلم انه لا دلالة فيه من حيث اللغة الثاني الامر يقتضي الصحة اجماعا فالنهي
يقتضي الفساد لان النهي نقيض الامر فمقتضاه نقيض مقتضى الامر ونقيض الصحة الفساد فيكون النهي
مقتضيا للفساد وجوابه لا دلالة للامر على الصحة من حيث اللغة واما اقتضاه من حيث الشرع سلمنا

ان الامر يقتضي الصحة لكن لا نسلم ان النهي المقابل له يجب ان يقتضي نقيض ما اقتضاه لان المتقابلان
لا يتساويان في المعلومات سلمنا لكن الواجب ان يقتضي نقيض ما اقتضاه الامر اعني عدم الصحة لا
ان يقتضي الفساد وبينهما فرق كثير قال الثاني لو دل لناقض نص تصريح الصحة الى آخره اقول القائل
بانه لا يدل على الفساد مطلقا لا شرعا ولا عقلا احتج بان النهي لو دل على الفساد لزم التناقض من النهي
عن الشيء والحكم بصحته والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ظاهر وبيان بطلان التالي انه نقل
انه تعالى نهى عن الربوا بعينه وملكه واذا صح ذلك يلزم التناقض وجوابه المنع من الملازمة لما سبق
الكتاب من ان التصريح بخلاف الظاهر لا يناقض كقولك رايت اسدا يا مقوسا وهو كذلك ههنا قال القائل يدل
على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي الى آخره اقول نقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني
انهما قالا النهي عن الشيء يدل على الصحة وتابعهما في ذلك جماعة من الاشاعرة والمعتزلة واحتجا بان النهي من
الشرع عن الصلوة والصوم والبيع انما هو عن امور شرعية والا لكان المنهي عنه غير الشرعي وهو محال والا
لما صح الصلوة في الاماكن المكروهة ولكان الصائم يوم النحر يعني به ما نواه والشرعي انما هو الصحيح المعتبر
بحسب عرف الشرع لا الباطل كالنهي عن صوم ايام العيد وعن الصلوة في الاوقات المكروهة لان الاصل ان يكون لفظ
الصلوة والصوم على موضوعها الشرعي فيكون الصلوة والصوم في عرف الشارع هو الفعل المعتبر حكما شرعيا
فالمنهي عنها وهي صحيحة وجوابه ليس الصوم الشرعي ولا الصلوة الشرعية عبارة عن الصحيح
المعتبر حكمه شرعا لوجهين الاول قوله عليه السلام للحائض دعي الصلوة ايام اقرائك فانه نهى الحائض عن الصلوة في
ايام الحيض وهي باطلة لا صحيحة ولذلك ينقسم الى الصحيح والفاسد فاذا النهي لا يدل على الصحة
الشرعية الثاني انه يلزم ان يكون الوضوء وغيره من شروط الصلوة داخلا في مسمى الصلوة لان المقصود من
الصلوة اذا كان هو الصلوة الصحيحة وهي لا تصح بدون شرائطها كانت الشروط لا محالة اجزاء من المسمى
وعندي ان هذه الملازمة ممنوعة واحتجا ايضا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا والممتنع يستحيل النهي عنه فانه لا يصح
ان يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر ولكن ورد النهي عنه فدل على الصحة وجوابه المنع اي لا امتناع انما هو للنهي
لا لذات المنهي عنها فالحاصل ان المدعي ان كان المراد منه الامتناع الذاتي فالملازمة مسلمة ولا نسلم وان كان ممتنعا
مطلقا فالملازمة ممنوعة ... بقوله دعي الصلوة ايام اقرائك ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه
لا يتعلق لا يدل على الصحة لكونها ... والولاء ... محمول على المعنى اللغوي والبيع ... النكاح اللغوي ...
مع كونهما ... على اللغوي ... الحائض ... قال مسئلة النهي

خلافا للكرخي الى اخره اقول اختلفوا في ان النهي عن الشيء لوصفه هل يدل على فساد اصله ام لا
فذهب المصنف الى انه يدل عليه شرعا لا لغة وعن الشافعي انه يضاده وجوب اصله ظاهرا واحترز بذلك عن
نهي الكراهة كالصلوة في الاماكن المكروهة فان النهي عن الصلوة لو كان يضاده وجوبا وقطعا لما كانت الصلوة
في الاماكن المكروهة صحيحة وذلك باطل بالاتفاق اما اذا كان يدل ظاهرا فلا يلزم لجواز ترك الظاهر للدليل عن فساده
وذهب ابو حنيفة الى انه يدل على فساد الوصف لا الاصل واحتج المصنف باستدلال العلماء على تحريم صوم يوم
العيد بالنهي عنه وذلك يدل على المطلوب وايضا ما تقدم في المسئلة المتقدمة من انه لو لم يدل لزم من نفيه حكمه
للنهي وهو تعذر واحتجوا بانه لو دل على الفساد لناقض التصريح بالصحة وليس كذلك فان الناهي لو قال
لا تصل في المكان المغصوب وان صليت صحت صلوتك لم يعد تناقضا وايضا نهي عن طلاق الحائض وعن ذبح الحيوان
المملوك للغير وهو معتبر اتفاقا وجوابه ان النهي ظاهر في الفساد لا قطعي فلا ينافي ما ذكرتم من الصور لان الظاهر
قد يعدل عنه لدليل خارج قال مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا الى اخره اقول النهي عن الشيء
يقتضي الدوام ام لا ذهب قوم الى انه يقتضيه وهم الجمهور وذهب اخرون الى انه لا يدل وهو مذهب فخر الدين الرازي
واستدل المصنف على مذهبه باستدلال العلماء على احكامهم في خلاف اوقاتهم على ان النهي يقتضي الدوام
لمطلق النهي وذلك احتجاج منهم حصل من غير معارض وكان حجة احتجوا بان النهي قد يرد بدون الدوام من اوقات
اخرى اما الثاني فظاهر واما الاول فكما في نهي الحائض عن الصلوة والصوم فانه لا يقتضي الدوام بالاتفاق
وجوابه ان التقييد بالوقت لما جاء من خارج النهي وهو قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وكذلك كل نهي لا
يدل على الدوام فانه انما يكون كذلك لقرينة لفظية او عقلية والكلام في النهي المجرد عن القرائن قال
العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع الى اخره اقول اختلف **العام**
الناس في حد العام فالذي حده ابو الحسين به هو انه اللفظ المستغرق لما يصلح له بخلاف النكرة فانها صالحة
لكل واحد واحد على البدل وليست مستغرقة لما يصلح له واعترض المصنف وهو انه غير مانع لانه يدخل
فيه اسماء الاعداد نحو عشرة فانها تستغرق كل ما يصلح له ويدخل فيه نحو ضرب زيد عمرا فانه يستغرق جميع
ما يصلح له لانه صالح للاثنين وقد تناولهما لكن لا بلفظ واحد بل بلفظين ومع ذلك فانه ليس بعام بالاتفاق
وقد حده الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ الواحد احترز به عن قولنا
ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين لكن لا بلفظ واحد وقولنا من جهة واحدة عن ذلك ايضا فاستدل على
الاثنين لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين واعترض عليه بانه غير جامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه
فانهما ليسا شيئين على مذهبه ومع ذلك فيصدق حد العموم فيهما ويخرج عنه الموصولات لانها لا تدل بانفرادها بل

بالعموم صلاحيتها لهما وهي مع صلاحيتها الفاظ [illegible] مفردة مع انها عامة بالاتفاق وليس بمانع لانه يدخل
فيه المثنى والجمع المنكر فانهما يدلان على شيئين فصاعدا وهي ليست بعامة اتفاقا وكذلك الفاظ الاعداد
ويدخل ايضا فيه المعهود والنكرات فانها تدل على شيئين وفيه ان يلزم دخول هذه في العام ولما بطل ما ذكراه
من الحدود حده هو بانه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة واحدة فقوله ما دل جنس
وانما قال ما دل ولم يقل لفظ دل كما قال غيره لان العموم عنده كما هو عارض للفظ كذلك هو عارض للمعاني على ما
ياتي فلو جعل الجنس اللفظ لخرج العموم العارض للمعاني وقوله على مسميات يندرج فيه المعدوم والموجود اصل صح
ويخرج عنه ما دل على مسمى واحد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه احترز به عن اسماء العدد فانها وان دلت على
مسميات متعددة لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه بل باعتبار وضع اسم العدد له وقوله مطلقا احترز به عن المعهود
كقولنا ضرب زيد عمرا وقوله ضربة احترز به عن النكرة فانها تدل على مسميات كثيرة لكن لا دفعة واحدة بل على البدل
فاذا عرفت معنى العام فالخاص ما يقابله وهو ما دل على مسمى واحد وقيل في حده انه الذي ليس بعام وهو
خطأ قال مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في المعاني فانها الى آخره اقول اختلف
الناس في ان العموم هل يعرض للمعاني كعروضه للالفاظ فقال قوم انه عارض لها واليه ذهب المصنف وقال
اخرون انه ليس بعارض لها حقيقة ولو عرض الباقون احتج الاولون بان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد
وهذا يتحقق في المعاني كما يتحقق في الالفاظ كعموم المطر والخصب ولهذا يقال عم الناس المطر وعمهم الخصب
وعمهم الخير وعمهم العطاء وكذلك المعنى الكلي كالحيوان عام ايضا لشموله الجزئيات المتعددة والجواب ذلك
حد العام فانه المنع لفظ نصوص ووضع المشتركة فيه لا بد ان المراد من شمول العام لافراده انما هو الشمول
مع اتحاد النسبة واتحاد المعنى الذي قيل انه عام كقولنا الرجال فانه لفظ قد وضع للدلالة [illegible] واتسته
الى زيد وعمرو الدلالة في الجملة فسمي عاما باعتبار اتحاد النسبة الى المدلولات الكثيرة وليس كذلك المطر
والخصب فان المطر الحاصل بهذا الموضع غير الحاصل بالموضع الاخر وكذلك العطاء الحاصل لزيد مغاير
للعطاء الحاصل لعمرو لانا نقول ليس اشتراط الوحدة في العام من جهة الوضع للوضع اللغوي سلمنا لكن ذلك
ثابت في عموم الصوت فان الصوت الواحد الخارج يعم السامعين وان يحدث بنسبة الفهم وكذلك الامر
والنهي الذي هو طلب النفساني فانه يعم المامورين مع وحدته وعدم نسبته وكذلك المعنى الكلي كالحيوان لمن
حيث هو عين مفرد فانه يدل على المعنى الواحد المشترك افراده مع وحدة نسبة الفهم فيلزم ان يكون هذه امورا كلها
حاصلة لصدق حد العام عليها قال مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها
كما في الامر الى اخره اقول اختلف الناس في العموم هل له لفظ يدل عليه من حيث الوضع اللغوي ام لا فذهب جماعة من المحققين

[illegible]

الى ان العموم ليس له صيغة تدل عليه مختصة به وهو مذهب السيد المرتضى وتحير آخرون ومنهم الجمهور الى
انه صيغة تدل عليه وقيل بالوقف مطلقا وقيل بالوقف في الاخبار لا في الامر والنهي والقائلون بالوقف فمنهم
من يقول انا لا ندري هل هو موضوع للعموم او للخصوص او انه مشترك بينهما ومنهم من يقول انا نعلم انه
وضع لاحدهما ولا ندري ايهما وللعلم معنى الحقيقي من المجازي وذهب المصنف الى ان للعموم صيغة تدل عليه
وهي اسماء الشرط كمن دخل داري اكرمه وما تصنع اصنع واسماء الاستفهام كمن قام اقم والموصولات
كالذي يدخل داري فاكرمه والجموع المعرفة بلام الجنس لا بلام العهد كقوله تع ان الله برئ من المشركين
والجموع المضافة كقوله عسى لحرمتي واسم الجنس المعرف كقوله تع واحل الله البيع والنكرة في النفي كقولك لا
رجل في الدار والدليل على ان النكرة المنفية للعموم القطع بان هو لكل لا انصر احدا للعموم فانه لو لم واحدا من
الناس كان ... وعلى ان اسم الجنس للعموم استدلال العلماء قديما وحديثا على ان كل من زنى يجلد وكل من سرق
تقطع يده لقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وكل اجماع لا مخالف له يكون
حجة وعلى ان الجمع المضاف للعموم استدلال الائمة ايضا بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم على ان كل ذكر يرث ضعف
الانثى وعلى ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم احتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله عم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فتمسك عمر بالعموم ولم ينازعه في ذلك واعترض ابو بكر على القتال بقوله عم الا بحقها
ولو لم يكن للعموم لكان الخلفاء هؤلاء الاحتجاج ان هذه الصيغة ليست للعموم وكذلك احتجاج ... في
علم الائمة من قريش ... وانما لم ... ابو بكر على فاطمة عم بما رواه عن النبي صلعم نحن
معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة لا يقال العموم في هذه المواضع انما استفيد من قرائن منضمة
الى اللفظ لا من الوضع لانا نقول لا نسلم ذلك فان هذا يفضي الى ان لا يبقى للفظ مدلول ظاهر فانه ما من
مقال الا ويكون المدلول استفيد من قرائن منضمة الى الاصل وايضا يدل على ان صيغ الجموع للعموم
اتفاق العرب على ان قول الانسان من دخل داري فهو حر او طالق عام في كل من دخل ... انصرف بالاحوال
واحتج بعض القائلين بالعموم على ان هذه الصيغ موضوعة له بان العموم معنى معقول يشتد الحاجة الى
التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ في اللغة لوجود القدرة والداعي الموجبين للفعل ولم يوضع لفظ
في اللغة سوى هذه بالاتفاق فيكون هذه الالفاظ موضوعة للعموم واجاب المصنف بان منع المقدمة
الثانية وذلك لان التعبير عن العموم قد يحصل باللفظ المجازي وقد يحصل باللفظ المشترك فلم لا يجوز
ان يكون هذه الالفاظ موضوعة للخصوص ويتجوز بها في العموم او يكون مشتركا بين الخصوص والعموم
ولما ... وضع لفظ مختص بالعموم والخصوص ... بجنسه اولى الى

اولى احتج القائلون بانها موضوعة للخصوص بوجهين الاول انه لو كان موضوعا للخصوص فالخاص مراده
بالوضع وان كان موضوعا للعام كان الخاص مرادا للاحوط هذا العموم والخاص مراد بالتعين وما عداه مشكوك فيه
فيحمل اللفظ المطلق على المتيقن الذي هو الخصوص لكونه اولى وجوابه ان هذا اثبات اللغة بالترجيح ولا يجوز
وهو غير جائز فان اللغة انما تثبت بالوضع وايضا نعارض هذا بان العموم احوط فانه اذا عمل بالعموم كان الخاص
داخلا فيه والعكس الثاني كل عام فهو مخصوص الا قوله تع وهو بكل شيء عليم والخصوص لغلبة صورا من العموم
فحمل اللفظ العام على الخصوص لاجل غلبته وجوابه ان التخصيص الوارد في مقابلة العام انما ثبت بدليل
خارجي واذا كان كذلك كان التخصيص دليلا على كونها في الوضع للعموم لان اللفظ اذا كان لا يفهم منه معنى
الا بقرينة كانت دالة عليه لكن المعنى يطلق على المجاز وايضا فانا نتمسك على انه اذ المفهم الدالة على وجوب
الحمل على الاقل وههنا ليس الامر كذلك فان الدليل الذي ذكرناه قد دل على ان هذه الالفاظ وضعت للعموم
فعلى المصنف والا نعلم ما ذكروه للمعارضة واحتج السيد المرتضى على مذهبه من انه مشترك بين العام
والخاص بانه مستعمل في الخصوص والعموم والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون اللفظ الذي يستعمل في
العموم مشتركا بينه وبين الخصوص وجوابه ان الاشتراك على خلاف الاصل وقد تقدم مثل هذا في باب الامر
واحتج من توقف في الامر والنهي دون الاخبار بان الاجماع قد دل على ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين وذلك
انما هو بالامر والنهي فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما وجوابه ان الاجماع قد دل على ان
الاخبار للعامة ايضا كقوله تع وهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير الى غير ذلك من الاخبار الدالة على
الوعد والوعيد وغيرهما قال مسئلة الجمع المنكر ليس بعام الى اخره اقول ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر
لا يدل على العموم وذهب الجبائي الى انه يدل عليه واحتج الجمهور بان رجالا في الجموع كرجل في الاحاد بالاتفاق
ولما كان رجل في الاحاد لا يدل على العموم بل هو على رجل واحد غير معين كذلك رجال يدل على جماعة اقلهم ثلثة
غير معين بل هو صالح للعموم والخصوص وايضا اذا قال انسان لزيد عندي عبيد صح تفسيره بالثلثة
اتفاقا ولو كان للعموم لما صح هذا التفسير احتج الجبائي بانه يصح حمله على كل جمع من الجموع فحمله على جميع الجموع فيكون
اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية وجوابه بنقض ما ذكرتم بالنكرة الشائعة في جنسها على البدل كرجل
فانه صالح لكل واحد واحد مع هذا فانه لا يحمل على الجميع اجماعا فكذلك في الجمع المنكر وانه انما يصلح حمله على
الجموع المنكرة على سبيل البدل كما يصح حمل رجل على كل رجل على البدل ولا يحمل على الكل على الجمع قالوا لو لم يكن
للعموم لكان مختصا بالبعض بحسب الاستعمال في غير ... بكونه مجازا فيه وليس كذلك بالاتفاق وجوابه المعارضة
برجل فانه ليس للعموم ولا هو موضوع لرجل معين وايضا فانا نقول ان اللفظ وضع للجمع المشترك بين

الجموع والكثرة فصدقه على كل جمع لصدق مطلق الجمع عليه قال مسئلة اقل الجمع لا اثنين لصحة بالثلثة معا
الى اخره اقول الجمع لفظ مطلق ويراد به المعنى الذي يسميه اهل اللغة من اجتماع الشيء مع غيره وقد
يراد به اللفظ الذي يسمى به الجمع كقولنا رجال ونحوه والمقصود بالبحث هاهنا هو الثاني فنقول اختلف الناس في
اللفظ الموضوع للجمع هل يتناول الواحد او الاثنين اولا فذهب جماعة من الصحابة وزيد بن ثابت ومالك وداود
والقاضي والاستاذ ابو اسحق الى انه يتناول الاثنين على سبيل الحقيقة ويقولون ان اقل الجمع اثنان وذهب ابن عباس
والشافعي وابو حنيفة ومشايخ المعتزلة الى انه لا يتناول الا الثلثة فما زاد وذهب قوم الى انه يتناول الاثنين على
سبيل المجاز وهو اختيار المصنف على ما يظهر من سياق كلامه وذهب امام الحرمين الى انه يمكن رد لفظ الجمع الى الواحد
واحتج المصنف على انه موضوع للثلثة فما زاد بوجهين الاول سبق الفهم اليه فان من قال اكرم الرجال سبق فهم
السامع الى انه قصد ما زاد على الاثنين والعلم بذلك ظاهر وسبق الفهم دليل على الحقيقة على ما مضى في علامات
الحقيقة والمجاز واستدل على انه يصح اطلاق الجمع على الاثنين على سبيل المجاز بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد الاخوان الوجه الثاني كونه موضوعا للثلثة فما زاد استدلال ابن عباس بها لانه على عثمان رضي لما حجب الام
عن الثلث الى السدس بالاخوين فقال له ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان
انقض امرا كان قبلي فعدل عثمان الى التاويل ووافق ابن عباس على حجته فدل على ان الجمع يتناول بالحقيقة ما زاد على الاثنين
وقد كان الاولى بالمصنف ان يذكر هذا الوجه الاول لانه ذكر هنا الاستدلال على صحة الاطلاق على الاثنين فهاهنا
احتج الخصم بوجوه احدها قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون متناول الجمع
للاثنين حقيقة وجوابه ببطلان ما ذكرتم بقصة ابن عباس فانه حجبها بالثلثة ووافقه عثمان وعدل الى التاويل الثاني
قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون عليهما السلام وجوابه ان فرعون مراد معهم ايضا الثالث قوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وجوابه المراد من ذلك انما يدرك فضيلة الجماعة لانه عليه السلام علم لغة الشرع لا اللغة احتج
النافون لصحة اطلاق الجمع على الاثنين بوجهين الاول قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة وجوابه المعارضة بقول
زيد الاخوان اخوة والتحقيق في هذا المقام ان ابن عباس اراد نفي الجمع عن الاثنين بطريق الحقيقة وزيد اراد اثباته
بطريق المجاز الثاني لا يصح وصف الاثنين بالجمع ولا بالعكس فانه لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال
عاقلان فلا يصح الاطلاق وجوابه ان الوصف يراعى فيه جانب اللفظ وصيغة الجمع مغايرة لصيغة الاثنين
وليس النزاع مع ذلك قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي الى اخره اقول اختلف الناس في العام
اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي او يكون مجازا فيه على اقوال احدها وهو قول الجمهور انه يكون مجازا فيه وثانيها انه
يكون حقيقة وهو قول الحنابلة وثالثها قول ابي الحسين ان المخصص ان كان مما يستقل بنفسه سوا كان دليلا عقليا

كالدليل الدال على ان غير القادر ليس بمراد من الخطاب او دليلا لفظيا كقول المتكلم لم ارد العموم الفلاني
فانه كان مجازا وان كان غير مستقل بنفسه كالشرط والاستثناء والصفة كان حقيقة في الباقي ورابعها قول
ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ان كان الباقي جمعا كان العام حقيقة فيه والا كان مجازا وخامسها
قال ابو بكر ان كان المخصص شرطا او استثناء كان العام حقيقة في الباقي والا كان مجازا فيه وسادسها قال
القاضي عبد الجبار ان كان المخصص شرطا او صفة كان العام حقيقة في الباقي والا كان مجازا فيه وسابعها
ذهب بعض الناس الى ان المخصص ان كان دليلا لفظيا كان العام حقيقة في الباقي والا فهو مجاز فيه وثامنها
ذهب امام الحرمين الى ان العام حقيقة في تناوله للباقي ومجاز في الاقتصار عليه واحتج المصنف
على انه مجاز في الباقي كيف كان المخصص بوجهين الاول انه لو كان حقيقة فيه بعد التخصيص لكان اللفظ
مشتركا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التقدير ان اللفظ للعموم بطريق الوضع فاذا كان للخصوص
ايضا كان اللفظ مشتركا لوجود المغايرة بين العموم والخصوص وبيان بطلان التالي ان الاصل عدم الاشتراك الثاني
ان الخصوص لا يفهم من لفظ العام الا بقرينة وذلك دليل المجاز قالت الحنابلة التناول باق فكان حقيقة الى اخره
اقول احتج الحنابلة على مذهبهم في انه يكون حقيقة بعد التخصيص بان اللفظ العام متناول للباقي
قبل التخصيص على سبيل الحقيقة والتناول باق والحقيقة باقية وجوابه المنع من بقاء الحقيقة وذلك ولما
لان اللفظ انما يكون حقيقة في الباقي لانضمام غيره اليه بعد التخصيص فات الشرط ففات كون اللفظ حقيقة واحتجوا
ايضا بان الباقي بعد التخصيص يسبق الى الفهم فيكون حقيقة وجوابه ان الفهم انما يكون بالقرينة وذلك دليل المجاز
واحتج الرازي على مذهبه بان معنى العموم هو تناول اللفظ لشيئين فصاعدا من غير حصر فاذا خص العام وبقي
منه عدد غير منحصر كان معنى العموم باقيا في الباقي فتكون الحقيقة ثابتة وجوابه ان اللفظ كان قبل التخصيص
موضوعا للجميع وبعد التخصيص خرج عن ذلك واحتج ابو الحسين على ان التخصيص بالمتصل يبقي اللفظ حقيقة فيه
في الباقي معه بان قال من دخل داري اكرمته يستقل معنى فاذا قال من دخل داري من الكرام اكرمته لم يفد معنى اخر
فيفيد الخصوص بالاكرام للداخلين من الكرام وهذه الافادة على سبيل الحقيقة وكذلك لو قال من دخل داري لفظ
ان كان مسلما اكرمته ولو كان افادة الشرط والصفة والاستثناء المعاني المجازية لجعل اللفظ الدال على معناه اولا
دالا على سبيل المجاز لكونه غير مستقل بالدلالة لكان الواو والنون للجمع يصيران دلالة اللفظ مجازية وليس
كذلك فانه لا يقول احد ان قولنا مسلم يدل على معناه بالحقيقة فاذا دخل عليه الواو والنون فقيل مسلمون خرج
تلك الدلالة عن الحقيقة ولكان لام الجنس والعهد في قولنا المسلم يصيران اللفظ دالا على جهة المجاز لدلالتهما
على معنى الجنس والعهد فيرجع عدم استقلالها ولكان [illegible] الاحسن عاما يدل على

يسع مائة وخمسين على سبيل المجاز وليس كذلك واجاب المصنف عن الجمع بانه بمنزلة الف ضارب في ذا او مضروب الدالين على الفاعلية والمفعولية ووجه المشابهة بينهما ان الواو والنون يدلان على زيادة من غير ابطال للدلالة المزيد عليه وكذلك الف ضارب وواو مضروب فانهما دالان على معنى الفاعلية والمفعولية الزائدين على معنى المصدر المستفاد من الحرف بخلاف الاستثناء والصفة والشرط واما الالف واللام في المسلمين الدال على العهد او الجنس فان المجموع من الاسم والالف واللام هو الدال واما الاستثناء فسيأتي الكلام عليه في بابه واما القاضي فانه احتج بما احتج به ابو الحسين في الاستثناء والشرط واما الصفة فانها عنده كالمستقلة بالدلالة ومنع استقلال الصفة بالافادة دون الموصوف في قوله ولكن رايت الكلام بخلاف الشرط والاستثناء ففرق بين الصفة وبين الشرط والاستثناء اما عبد الجبار فانه كابي الحسين في الاحتجاج على الصفة والشرط واما الاستثناء فانه عنده غير مخصص واما من قال بان المخصص بالدليل اللفظي لا يوجب التجوز فاحتج بانه لو اوجبت القرينة اللفظية التجوز لاوجبته الالف واللام والواو والنون في الجمع وقد مضى تقريره وجوابه عنه وهذا اضعف احتجاجا من الاول ووجه زيادة الضعف ان الحجة الاولى قد يتمسك بها الناس في جانب عدم الاستقلال بخلاف الحجة هنا واحتج امام الحرمين بان قولنا اكرم الرجال مثل قولنا اكرم زيدا وعمرا وخالدا وانما اختصر بحذف اسماء المعدود واشار به وقال على تكرار الاشخاص فاذا خرج بعض تلك الاشخاص بقي اللفظ مساويا للباقي على سبيل الحقيقة وجوابه المنع من التسوية بين قولنا اكرم الرجال وبين قولنا اكرم زيدا وعمرا وخالدا فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص العام خرج المخصوص قطعا واما المكرر فانه نص في الاحاد فلو اخرج لكان نقضا قال مسئلة العام بعد التخصيص حجة الى الحق

اقول اختلف الناس في ان العام بعد التخصيص هل هو حجة ام لا القائلون بانه يكون حجة في الباقي فانه يكون حجة عندهم واما القائلون بانه ليس كذلك فقد قال قوم انه ان بين المخصوص كان حجة كقوله تعالى اقتلوا المشركين ثم يقول لم ارد اليهود وان لم يبين لم يكن حجة لانه لا فرد من الافراد الا ويجوز ان يكون المخصوص كما اذا قال لم ارد بعض المشركين وقال البلخي انه ان خص بدليل متصل كان حجة وذلك كالاستثناء والصفة والشرط وان خص بدليل منفصل لم يكن حجة وقال ابو عبد الله البصري ان كان العموم منبئا عنه فانه يكون حجة كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين فان الدليل الدال على [illegible] مثل اهل الذمة غير مانع من التمسك بعموم المشركين فان كان المخصص يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويقتضي تعلقه بشرط لا ينبئ عنه العام لم يكن حجة كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قيام الدليل على اعتبار النصاب والحرز منع من التمسك بعموم اللفظ حيث لم يكن في لفظ العام ما ينبئ عن الشرط المذكور وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام منبئا به ما لو تركنا واياه يصح منا امتثال ما اريد به وفعل ما لم يرد كان حجة كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه بعد التخصيص باهل الذمة امكننا العمل به ولولا التخصيص لامكننا العمل بما اريد به

وما لم يرد واما ان كان العام مفتقرا الى بيان حتى يصح الامتثال كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه قبل اخراج الحائض لا يصح التعلق به لعدم العلم بمعنى الصلوة فان هذا لا يكون حجة وقال قوم انه يكون حجة في اقل ما يطلق عليه لفظ العام وهو اقل الجمع فانه هو المتيقن وقال ابو ثور وعيسى بن ابان انه ليس بحجة مطلقا وذهب جماعة من الفقهاء الى انه حجة مطلقا واستدل المصنف على مذهبه بثلاثة اوجه الاول اجماع الصحابة على الاستدلال بالعام المخصوص من غير نكير وهو حجة الثاني انا نعلم بالضرورة ان من قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك اكرام من عدا فلانا عد عاصيا ولم يكن كذلك لولا الباقي والا لما صح هذا الثالث ان العام قبل التخصيص كان متناولا لما عداه وحجة فيه فبقي بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واستدل بعض الناس على ان العام المخصوص حجة بانه لو لم يكن حجة في الباقي وقد كان حجة قبل التخصيص لكانت دلالة العام على الباقي موقوفة على دلالته على الآخر والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو كانت دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الآخر ودلالته على الآخر اما ان تكون موقوفة على دلالته على الباقي اولا والاول يلزم منه الدور والثاني تحكم لانه ترجيح من غير مرجح وجوابه ان هذا انما يتم على تقدير ان يكون التوقف توقف التقدم والعلية بان تكون دلالته على الباقي متأخرة عن دلالته على الآخر متأخرة عن دلالته على الباقي اما اذا كان التوقف توقف المعية كتوقف احد المتضايفين على الآخر فلا واحتج المخالف بانه بعد التخصيص يصير مجملا فلا يكون حجة بيانه اما الصغرى فلانه بعد التخصيص يحتمل ان يكون مجازا في كل الباقي ويحتمل ان يكون مجازا في احد افراده المتكثرة ومع حصول الاحتمال يتعين الاجمال واما الكبرى فظاهرة وجوابه انه مجاز في كل الباقي لما بينا من ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على انه حجة في الباقي واحتج القائلون بانه حجة في اقل الجمع بانه هو المتيقن وما عداه مشكوك فيه وجوابه لا نسلم ان ما عداه مشكوك فيه لما بيناه اولا قال مسئلة جواب السائل غير المستقل وحده تابع للسؤال الى اخره اقول الخطاب الوارد جوابا للسؤال اما ان يكون مستقلا بنفسه او لا يكون بل لا بد له من السؤال والثاني اتفق العلماء على انه تابع للسؤال في عمومه كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا واما في خصوصه فقد اختلفوا فيه والاول على انه يجري مجراه اذا اللفظ لا عموم له وذلك كما اذا ساله انسان عن الوضوء بماء البحر فقال له توضأ به واما الخطاب العام الوارد على سبب خاص سواء كان سؤالا كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء او بغير سؤال كما في قوله عليه السلام حين مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ونقل عن الشافعي رضي الله عنه وهو خلاف ذلك وهو مذهب مالك وابي ثور والمزني واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجهين الاول استدلال الصحابة بالعمومات الواردة على اسباب خاصة

فانهم استدلوا بآية السرقة وقد وردت في سرقة المجن أو في رداء صفوان واستدلوا بآية الظهار مطلقا
وإن وردت في سلمة بن صخر وبآية اللعان وقد وردت في هلال بن أمية وغير ذلك من الآيات التي استدل
بها الصحابة متمسكين بعموم ألفاظها من غير التفات منهم إلى أسبابها الواردة عليها الثاني أن اللفظ عام
والتمسك به إنما هو باللفظ ولا اعتبار بخصوص السبب لأنه لا يصلح أن يكون مخصصا فإنه يحتمل أن يقول
الشارع تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات إلى خصوص سببه من غير منافاة وإذا عقل ذلك دل على عدم
التعارض قال لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كالآخر أولى احتج القائلون بأنه مقصور
على السبب بوجوه الأول أنه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره والجامع كون
كل واحد منهما داخلا تحت لفظ عام قابل للتخصيص والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله وجوابه المنع من
الملازمة والقياس شرط لوجود الفرق وذلك أن تناول اللفظ العام الوارد على سبب للسبب قطعي
وتناوله لغيره على سبيل الظاهر وإخراج ما دل عليه اللفظ ظاهرا من الإرادة سائغ بخلاف إخراج ما دل
عليه قطعا على أن أبا حنيفة كان من المتقدمين في النظر وقد منع من بطلان التالي حتى أخرج الأمة المفترشة
عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع أنه ورد في واقعة وليدة زمعة فإنه روي أن زمعة
كان له أمة يطؤها وكان يلم بها عتبة بن أبي وقاص وظهر بها حمل فهلك عتبة كافرا فعهد إلى أخيه سعد
بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فخذه إليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال ابن أخي كان قد عهد
إلي فيه فقام إليه عبد الله بن زمعة فقال هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فترافعا إلى رسول الله صلعم فقال عم
هو لك يا عبد الله بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر الثاني لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة والتالي باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وجوابه لا نسلم أن الفائدة هي قصر العام على السبب بل هناك فوائد أخر
ونحن نذكرها فإنه من الأول منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه داخلا فيه بالقطع الثاني معرفة أسباب
الموجب لمعرفة الفوائد التي لأجلها شرعت الأحكام الثالث لو عم موضع السبب وغيره لكان المجيب
والله لا يجيب للقائل تغد عندي عاما والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله وجوابه أن التخصيص هاهنا
إنما حصل من أمر خارج وهو العرف الخاص الرابع الجواب ينبغي أن يكون مطابقا للسؤال والعام غير
مطابق للخاص فلو كان عاما لما طابق وجوابه المنع من الشرطية فإن الجواب بالعام جواب بالمطابق وزيادة
الخامس لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية أن الخصوم تكون صورة السبب التي هي أحد مجازات العام لا بد خصوصها منه مراد من
الخطاب العام لقرائن الظاهرة ويكون ما عداها لا إرادة منه بالخصوص أي سيكون الخطاب نصا فيها

وإنما الحكم فللتساوي في نسبة العموم إلى جميع الصور الداخلة تحته وعدم الأولوية لكونه يتناول البعض دون البعض
وجوابه إن أردتم بعدم الأولوية عدمها بالنظر إلى العام دون أمر خارج عنه فهو مسلم لكن لا نسلم
أن ما نحن فيه كذلك لأن كونه يتناول البعض خارج عنه لقرينة وهي ورود الخطاب بناء على ذلك البعض وإن
أردتم بعدمها العدم مطلقا فهو ممنوع قال مسئلة المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجازا لا
حقيقة إلى آخره أقول اختلف الناس في اللفظ المشترك المفرد هل يصح إطلاقه على معانيه
جميعا أم لا وكذلك اختلفوا في اللفظ الدال على شيء بالحقيقة وعلى آخر بالمجاز هل يصح إطلاقه عليهما
جميعا أم لا فأثبته جماعة من الأصوليين واختلفوا فقال الجمهور منهم إن المشترك والحقيقة والمجاز يطلق
عليهما بطريق المجاز وقال القاضي والمعتزلة إنه يطلق عليهما بطريق الحقيقة إذ صح الجمع بين إرادة
المعنيين ونقل عن الشافعي أنه ظاهر في المعاني عند تجرده عن القرائن الدالة على إرادة أحدهما دون الآخر
كاللفظ العام وذهب أبو الحسين البصري والغزالي إلى أنه يصح أن يستعمل في المعاني من حيث الوضع اللغوي لا من حيث
وذهب آخرون إلى أنه لا يصح وقيل إنه يصح في النفي دون الإثبات وأما اللفظ المشترك المجموع فقد اختلفوا
فيه أيضا وأكثر الجمهور ذهبوا إلى أن حكمه حكم اللفظ المفرد وقد ذهب قوم من الذين قالوا إنه لا يصح إطلاق
اللفظ المفرد على معنييه الحقيقيين إطلاقه في المجموع واستدل المصنف على أنه ليس حقيقة في المعاني بأن اللفظ
موضوع لأحدها فإذا استعمل في المجموع فقد استعمل اللفظ فيما ليس موضوعا له فيكون ذلك بطريق المجاز واحتج
المانع من الاستعمال مطلقا بأن اللفظ إذا وضع للمعنيين على البدل فإما أن يكون مع ذلك موضوعا للمجموع أو
لا فإن كان الأول كان المستعمل للفظ في المجموع مستعملا له في بعض ما وضع له لا في جميع ما وضع له وذلك خلاف
المفروض وإن كان الثاني كان المستعمل له في المجموع مستعملا له فيما لم يوضع له وذلك غير جائز اللهم إلا أن
يقال إنه مستعمل له في المجموع وفي الأفراد وذلك لأن استعماله في المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بدونه
واستعماله في الأفراد يقتضي الاكتفاء بكل واحد من أفراده وذلك تناقض والمصنف عبر عن هذه الحجة بما ذكرناه في الكتاب
وقال لو كان الإطلاق في المجموع حقيقة لكان مريدا أحدهما غير مريد له وبرهان الملازمة أن المستعمل مريد
لأحد المعنيين وغير مريد له لاستعماله في المعنى الآخر ولأنه أي المصنف لغوية لكان مريدا أحدهما غير
مريد وجوابه أن اللفظ المشترك ليس موضوعا للمعنيين على البدل بحيث إذا أريد أحدهما لا يصح
إرادة الآخر وإذا كان كذلك فحصول المراد هو المدلول لأنه معا لا اتفاق لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز
فإن اللفظ إذا أطلق عليهما كان ذلك بطريق المجاز وذلك لأن استعماله فيهما استعمال له فيما لم يوضع
له وضعا أولا لأنه وضع لأحد المعنيين ولا شك في المعنيين من كل واحد ومن المجموع واحتج من قال
بأنه لا يصح

استعماله في كلا معنى الحقيقة والمجاز بانه لو صح ذلك لكان مريدًا لما وضع اللفظ له اولًا وغير مريد لما
اراده فمن حيث ارادة الحقيقة واما عدم ارادته فمن حيث عدم ارادة المجاز وذلك تناقض وجوابه انه
مريد لما وضع له في الوضع الاول وفي الوضع الثاني بطريق المجاز والحاصل انه مريد من اللفظ عين ما وضع
له واحتج الشافعي على ان اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل معنييه بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق
عليه العذاب والسجود المستعمل في الناس المراد به وضع الجبهة على الارض والمستعمل في غيرهم
المراد به الخضوع وكذلك قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعا
وجوابه عن الاية الاولى ان السجود المراد به الخضوع وهو مشترك بين الجميع وعن الثانية ان الصلوة المراد
بها الاعتنا باظهار شرفه عليه السلام ويحتمل ان يكون الخبر في الاية الاولى محذوفًا وما ورد الخبر الثاني عليه لمشاركته
اياه في اللفظ ويكون التقدير ان الله يصلي على النبي وملائكته يصلون على النبي وان يكون الفعل محذوفًا وما في يحتمل
ان يكون المجموع من الامرين انه مجاز لا بطريق الحقيقة على ما تقدم قال مسئلة نفي المساواة مثل لا يستوي
يقتضي العموم كغيرها الى اخره اقول نفي المساواة كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
للعموم بمعنى انه يقتضي نفي المساواة من كل وجه عند الشافعية وذهب ابو حنيفة الى انه لا يقتضي نفي المساواة
من كل وجه كما احتج القائلون بالعموم بان هذه الصيغة نكرة دخل عليها حرف النفي فتكون للعموم كغيرها
على ما مضى احتج المانعون بوجوه الاول ان المساواة اعم من المساواة من كل وجه او من بعض
الوجوه ولا دلالة للعام على الخاص والجواب ان هذا صحيح في جانب الاثبات دون النفي فان
نفي العام يقتضي نفي الخاص والاعم نفي ابدا فان لو لم يحمل على اعم من هذا الدخل بحسنه وفي ذلك فان
نفيه نفي لكل الثاني لو كان نفي المساواة يقتضي العموم لما صدق ذلك النفي البتة فانه ما من
شيئين الا وهما متساويان لو بوجه ما فان كل شيئين بسيطين كانا او مركبين يشتركان في نفي ما
عداهما عنهما وجوابه ان النفي انما يتعلق بما يصح انتفاؤه دون ما يمتنع الثالث ان المساواة
في جانب الاثبات للعموم فيكون في السلب للخصوص اما المقدمة الاولى فلانها لو لم تكن المساواة من كل وجه لامتنع
الاخبار بالمساواة التي لا تحصل لانه لا اختصاص لبعض الاشيا بالمساواة في البعض دون البعض الاخر واما الثانية
فلان الموجبة الكلية نقيضها سالبة جزئية ولما كانت المساواة كالموجبة الكلية كان نقيضها الا
الجزئية دون الكلية وجوابه ان المساواة في جانب الاثبات للخصوص لانه لو لم يشترك الا ويما يحملان
ولو ع نقيضها ونقيضه والا لكان احدا هذا احلها نفي المساواة للعموم لان نقيض الموجبة سالبة
كلية والعمول العموم

مستقل من النفي قال مسئلة المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع الى
اخره اقول المقتضي هو الذي لا بد له من اضمار ليتم به الكلام اذا احتمل احد تقديرات يستقيم باضمار
احدها هل هو عام في تلك التقديرات ام لا اختلف الناس في ذلك والحق انه لا يقتضي العموم واعلم ان المضمر
اما ان يدل دليل خارجي على تعيينه واما ان لا يدل فان كان الاول فهو كالظاهر مثاله قوله تعالى واسأل
القرية ويسكوا في القسم الثاني بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فان هذا الكلام انما يستقيم
بعد اضمار شي آخر لوجود الخطا والنسيان في الامة قطعا فذلك المضمر يحتمل اشياء كثيرة كالحكم والاثم في
القسم الثاني والدليل على انه لا عموم له ان اضمار احد التقديرات كاف ويكون اللفظ مع ذلك المضمر محتملا
الى الاضمار فلو اضمر ما معه شيئا لكان لزم الاضمار من غير الاستعانة وهو خلاف الاصل احتج القائلون بالعموم بان
قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان دال بالحقيقة على رفع ذاتهما وبالمجاز على رفع احكامهما من حيث ان
رفع الذات مستلزم لارتفاع الاحكام والحقيقة هنا متعذرة فتعين الحمل على المجاز والمجاز ان متعلقه بالاولوية
فان رفع جميع الاحكام اولى من رفع بعض الاحكام لان الاولى رفع الاقرب من حيث ان رفع الخطا والنسيان رفع لذاتهما
ورفع جميع الاحكام اقرب الى رفع الذات وجميع الاحكام من رفع بعضها فتعين الحمل عليه والى هذا اشار المصنف بقوله
اقرب مجازا اليها يعني الخطا والنسيان وقوله باعتبار رفع المنسوب اليهما اشارة الى العلة التي لاجلها صح التجوز وقوله
عموم احكامهما خبر قوله اقرب مجاز وجوابه ان المجاز يقتضي الاضمار ولكن من المجاز بالاضمار فيكون اولى فكان الاولى انه
الاضمار كان اولى فتعارض جهتا الرجحان ويبقى الدليل الاول سالما عن المعارض احتجوا ايضا بان العرف قاض
بالحمل على جميع الصفات فانه اذا قيل ليس للبلد سلطان انما عنوا به نفي جميع الصفات لا نفي الذات وجوابه ان هذا
ثابت بالعرف واحتجوا ايضا بان المضمر ان تعين لزم التحكم لانه ليس بعض الاحكام اولى من البعض الباقي وان لم يتعين
لزم الاجمال وجوابه ان تعميم الاضمار يستلزم زيادة الاضمار وهو خلاف الاصل فيكون الاجمال اولى قال مسئلة
مثل لا اكلت وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه الى اخره اقول اختلف الناس في قول الانسان والله لا اكلت
واذا كلت فانت طالق ونحوه من الافعال المتعدية الى المفعولات هل يعم جميع المفعولات ام لا فذهب جماعة من اصحابنا
الى انها عامة في مفعولاتها وعن ابي حنيفة انها لا تعم بل يتناول الماهية من حيث هي والفائدة انه اذا كان عاما
قبل التخصيص فاذا اراد الماهية من حيث هي لا تقبل التخصيص فعند الشافعي لو نوى بالمأكول قالوا لا
صح والحنث بالثاني وعند ابي حنيفة لا يصح ويحنث والى الاول ذهب المصنف واحتج المصنف بان لا اكل
الاكل بالنسبة الى كل ماكول ولا معنى للعموم الا ذلك واذا كان عاما قبل التخصيص واحتج ابو حنيفة بوجهين الاول
انه لو كان الفعل عاما بالنسبة الى المفعول لكان عاما بالنسبة الى ظرف الزمان والمكان والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة

لا يشترط الجهات المعقولة واستلزام الفعل للجميع وجوابه ان الشرطية مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا نلتزم تعميم
الفعل للظرفين ولو سلمنا بطلان التالي لكن الفرق واقع بين الظرفين والمعنيين فان الاكل لا يعقل الا بماكول
بخلاف الظرفين فانه قد يعقل الفعل مع الغفلة عنهما وان كان قد يستلزمهما الثاني ان دلالة الفعل على مطلق
الماكول والمطلق لا دلالة له على العموم ولا على الخصوص لانه اعم منهما واذا لم يدل على العموم لم يقبل التخصيص وقوله من حيث
هو مطلق لا يتجه تسميته تخصيصا لان التخصيص غير المطلق وجوابه ان المراد من التخصيص انما هو التقييد بالمطلق تقييد
للمطلق لا المعنى المقابل له لاستحالة وجود الكلي من حيث هو كلي في الخارج لانه لو لم يكن المطلوب الفعل المطابق للمطلق ولا
لم يحنث بالكلي معاني حو... كونه يتناول التقييد قال مسئلة الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه الى اخره
اقول الافعال الواقعة انما تقع على وجه واحد من الجهات التي يحتمل ان تقع عليها فلا تكون عامة في تلك الجهات
وذلك كما روي عنه عليه السلام انه صلى داخل الكعبة فان الصلوة الواقعة يحتمل ان تكون فرضا ونفلا لكنها انما تقع على احد الوجهين
دون الاخر فلا تعمها الاقسام ومع هذا على جهتي الفرض والنفل وكذلك اللفظ المشترك بين معنيين احدهما سابق على الاخر
ونقل ان الفعل وقع عقيب احد المعنيين كما نقل عنه انه عليه السلام صلى بعد غيبوبة الشفق فان الشفق مشترك بين الحمرة المعترضة
والبياض ومن لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه قال بذلك هاهنا ومن قال بجواز استعماله فيهما حمله عليهما على انه
صلى بعد الشفقين وكذلك قوله كان عليه السلام يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل انه فعلهما في وقت الاولى ويحتمل انه
فعلهما في وقت الثانية وليس فيه ما يعم وقتيهما بمعنى انه جمع بينهما في الوقتين واما تكرار الفعل وانه هل وقع ذلك في سفر
النسك وغيره فلا يستفاد من نفس وقوع الفعل وانما هو مستفاد من نحو كلام الراوي لانه لا يحمل العادة بان يقال كان
فلان يكرم الضيف اذا فعل ذلك مرة واحدة لعدم التكرار واما دخول الامة تحت هذه الاحكام فغير مستفاد من هذه الروايات الروايات
بل من دليل خارجي كقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او من قرينة خارجية كما اذا وقع الفعل عقيب
اجمال خاطبنا الشرع به او وقع عقيب اطلاق او عموم او نسخ نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فانه دال على
وجوب التأسي به او بالقياس على فعل النبي عليه السلام لا بان العموم مستفاد من فعله عليه السلام ولهذا اتفق قوله
الصحابة على وجوب السجود عقيب السهو لما روي عنه عليه السلام انه سها فسجد واتفقوا كان عليه السلام اذا سئل عن حكم اجاب
بفعله عليه السلام من ذلك انه لما سألته ام سلمة عن الاغتسال قال اما انا فافيض الماء على راسي ومن ذلك انه لما سئل
عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك الى غير ذلك من الاخبار الواردة في هذا المعنى ولولا ان يكون حكمه عليه السلام جاريا
على الامة لمجرد فعله والا لما كان الاخبار عن ذلك جوابا لانا نقول انما استفيد ان يكون حكمنا مثل حكمه بما ذكرناه من
الادلة من القول او القرينة او القياس لا بمجرد الصيغة اي صيغة الفعل قال مسئلة نحو قول الصحابي نهى عن
بيع الغرر الى اخره اقول اختلفوا في مثل قول الصحابي قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر هل يتناول

كل جار وكل غرر ام لا فذهب قوم الى انه للعموم ومنع الاخرون احتج المثبتون بان الصحابي عدل عارف فالظاهر
من حاله الصدق فيما يحكيه وقد اخبر بصيغة العموم التي هي الشفعة والجار لكونهما معرفين بلام الجنس وحجة المانع
احتمال انه حكاية حال ويحتمل انه كان خاصا او ان الراوي سمع صيغة خاصة وتوهمها للعموم والحجة انما هي
المحكي لا الحكاية وجوابه ان هذا خلاف الظاهر لما بينا ان الظاهر من حال الراوي انه لا يحكي الا ما عرفه من المحكي
الا ما علم ثبوته قال مسئلة اذا علق حكما على علة عم بالقياس الى اخره اقول اختلف الناس في الحكم اذا علق
بعض موارده على علة فقال قوم انه يعم في كل موارد العلة وقال اخرون لا يعم والقائلون بالعموم منهم من قال
انه يعم من حيث الصيغة ومنهم من قال انه يعم من حيث الامر بالقياس وهو مذهب المصنف مثال ذلك اذا قال حرمت
المسكر لكونه حلوا واستدل المصنف على مذهبه اما على عمومه فلان النبي عليه السلام اذا علق حكما على علة
كان ذلك ظاهرا في استقلال العلة بذلك الحكم ووجب اتباعه واما انه لا يدل على العموم من حيث الصيغة فلانه
لو كان الصيغة يدل على العموم لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده دالا على عتق كل اسود وليس كذلك انما
واحتج القاضي بقول النبي عليه السلام حرمت المسكر لكونه حلوا يحتمل الجزئية اي يحتمل ان يقال المراد منه حرمت المسكر لكونه
حلوا مسكرا لا لمجرد الحلاوة فلا يدل على العموم وجوابه ان العموم ظاهر وما ذكرتموه محتمل والاخذ بالظاهر
لا بالمحتمل واحتج القائل بالاخر وهو الذي يذهب الى انه يدل على العموم من حيث الصيغة ان قول القائل حرمت المسكر
مثل قوله حرمت الخمر لاسكارها فلما كان الاول يقتضي العموم من حيث الصيغة فكذلك الثاني وجوابه المنع من المساواة
قال الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق الى اخره اقول المفهوم اما ان يكون مفهوم الموافقة واما
مفهوم المخالفة مثال الاول الحكم بعموم ضرب الابوين لمفهوم تحريم التأفيف ومثال الثاني عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة
لايجابها في السائمة واذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في المفهوم هل له عموم ام لا بعد تسليم كونه حجة فاثبته
جماعة ونفاه الغزالي وهذا الخلاف لفظي لانه لا خلاف في ان الحكم عام فيما سوى المنطوق ولا فيما على تحريم الضرب
وغيره من انواع الاذى وعلى عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة نعم لا خلاف في ان اللفظ لا يدل بمنطوقه على تحريم الضرب ولا
على عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة قال مسئلة قالت الحنفية مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده الخ
اقول العطف على العام [illegible] هل يقتضي عموم المعطوف ام لا اختلفوا فاوجبته الحنفية ونفاه الجماهير
مثاله قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان ذا العهد معطوف على المسلم فيكون حكمه في
العموم والخصوص لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته فيصير التقدير ولا ذو عهد في عهده
بكافر ولما كان الكافر الثاني المراد به الحربي ضرورة ان الذمي يقتل به ذو العهد وجب ان يكون الاول المراد
منه ايضا الحربي لانه لو كان المراد مطلق الكافر لكان الثاني كذلك هذا مذهب الحنفية ويظهر منه ان الكافر في

لا يقتل مسلم بكافر ليس عاما وكلام المصنف يدل على انهم يسلمون ان الكافر المراد منه العموم حتى لا يقتل المعاهد
بالكافر حربيا كان او ذميا الا اذا خص بدليل والى هذا اشار بقوله فيقتضي اي العطف العموم يعني عموم الكافر
المقدر المعطوف على الاول الذي هو عام الا لدليل واحتج المصنف على مذهب الحنفية بانه لو لم يقدر شيء امتنع قتل
ذي عهد مطلقا وهذا خلف وان قدر شيء فلا يقدر الا الحربي لوجود القرينة الدالة عليه وهي دلالة سياق الكلام على ان
المقدر هو الكافر واذا وجب تقدير الكافر فيتعين الا اذا خص بدليل قالوا لو كان لا بد من التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه
في العموم والخصوص واحتمالا لكان قوله عليه السلام لا يقتل بكافر الاول المراد منه الحربي لا غير لان ذا العهد يقتل بالكافر غير
الحربي ولو كان كذلك فسد المعنى لان المسلم لا يقتل بالكافر مطلقا سواء كان حربيا او غير حربي وايضا لو كان كذلك لكان
قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك يتناول الرجعية والبائن لان الضمير فيه يرجع الى المطلقات كما ان المعطوف
عليه وهو المطلقات شامل لهما ولما لم يكن كذلك علمنا ان المعطوف لا يساوي المعطوف عليه في العموم والخصوص
وجوابه المنع من الملازمتين المذكورتين اما في الاولى فلانا انما خصصنا الحربي لان المعطوف مخصوص بوجوب
الدليل لا من حيث الصيغة واما في الثانية فلو كان كذلك لكان العطف على الفعل المخصص بالظرف يقتضي التخصيص كما
تقول ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة وليس كذلك وجوابه انا نلتزم ذلك والفرق بين الصورتين ان
الدليل الذي ذكرناه هناك لا يمشي هنا لانه يصح عمرو ولا يمتنع اتفاق على عمومه وعدم تخصيصه بيوم الجمعة لان ضرب
عمرو في غير يوم الجمعة يصح بخلاف ما ذكرناه من الصورة وتظهر من هذا ان المصنف ذهب الى المساواة في العموم والخصوص
بين المعطوف والمعطوف عليه اذا كان ترك التخصيص موجبا فساد المعنى كما مر والى هذا اشار بقوله مثل قوله عليه
قال مسئلة مثل يا ايها المزمل ليس امرا له ليس بعام الى اخره اقول اختلف الناس في الخطاب الذي صدر بالنبي
عليه السلام هل هو عام فيه وفي امته او هو خاص به ولا يتناول امته الا بدليل خارجي وذهب الاكثر الى انه خاص بالنبي عليه السلام
والعموم انما يستفاد من امر خارج عن اللفظ من قياس الامة عليه او غيره ونقل عن ابي حنيفة واحمد انه عام لانه
يقتضي العموم الا ان يدل دليل خارجي على ان المراد هو النبي عليه السلام دون امته وذلك مثل قوله تعالى يا ايها المزمل يا ايها النبي
لئن اشركت ليحبطن عملك والدليل على ما ذهب اليه الجمهور من وجهين الاول ان الخطاب الافرادي لا يتناول الجميع
من حيث اللغة فلا يكون عاما الثاني انه لو كان للعموم لكان اخراج غيره تخصيصا الا ان الخطاب فهو باطل وانه
لم يقل احد بان الدليل اذا دل على ان الامة غير مرادة من قوله يا ايها المزمل يكون ذلك الاخراج تخصيصا احتج
المخالف بوجوه الاول ان العادة في الاستعمال العرفي ان السلطان اذا امر العظيم من اتباعه بالمسير الى محاربة
العدو فانه امر للاتباع في ذلك العظيم والاجرة لذلك يقال فتح العزيز المدينة وكسر العدو وليس ذلك الفعل حاصلا
منه بالانفراد وجوابه المنع من الفهم منه ولهذا يصح ان يقال امر العظيم ولم يأمر الاتباع سلمنا لكن فهم المساواة

لم يحصل هاهنا امر العظيم بل من حيث ان المقصود يحصل بالمشاركة بخلاف ما نحن فيه الثاني ان قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء صدّر الخطاب بالنبي ثم عمّه بعد ذلك وذلك يدل على ان الخطاب صدّر
بالرسول فانه هو مخصوص به الا بدليل من خارج وجوابه ان الخطاب هاهنا صدّر بالنبي عليه السلام تشريفا
ثم خوطب الجميع الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج نفي الحرج لسائر
الناس وكان ذلك عاما وجوابه القطع بان الالحاق انما هو بالقياس لا بقوله لئلا يكون على المؤمنين حرج
ليس فيه دلالة على ان نفي الحرج من مدلول قوله زوجناكها بل حاصله ان نفي الحرج عن النبي عليه السلام كان المقصود
به نفي الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب
غير متعين لذلك الرابع لو لم يكن للعموم لكان التنصيص في قوله خالصة لك من دون المؤمنين في قوله وهبت نفسها للنبي
عديم الفائدة لكن تخصيصه غير مفيد وجوابه ان الفائدة في هذه التنصيص قطع الالحاق به قياسا للناس
عليه قال مسئلة خطابه لواحد ليس بعام الى اخره اقول اختلف الناس في ان خطاب الرسول عليه السلام لواحد
هل هو بعينه خطاب لغيره من الناس ام لا فذهب الجمهور الى انه ليس بعام وانما يتناول من خوطب به وذهب الحنابلة
وجماعة اخرى الى انه عام واستدل المصنف على انه ليس بعام بوجوه الاول ما علم من القطع بان الخطاب الذي
يتناول المفرد لا يتناول الجمع لغة حيث اللغة فلا يكون عاما الثاني لزوم التخصيص وهو انه لو كان عاما لكان اخراج
غير من يتناوله الخطاب تخصيصا وليس كذلك اتفاقا الثالث يلزم ان لا يكون لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة فائدة لان التقدير ان حكمه على الواحد هو بعينه حكمه على الجماعة احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم او الانس والجن على ما قيل
فان هذين النصين يدلان على ان احكامه غير مخصص بواحد دون واحد وجوابه ان المعنى من ارساله الى كافة الناس
ولعله انهم يعرف كل واحد منهم ما يختص به كالحائض والطاهر والمقيم والمسافر ونحو ذلك لا ان كل واحد يشارك
الاخر في احكامه الثاني قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اي لا يخص الواحد من الامة بالحكم وفيه انه
ان الحكم هو الخطاب وهذا ان الخطاب الافرادي لا يتناول الجميع والمعنى الحاق الجميع بالواحد بالقياس او بهذا
النص لا بعموم الخطاب الثالث اجماع الصحابة على عموم وقائعه عليه السلام في احكامه خصوصا لاشخاص معدودة في ذلك
انهم حكموا بوجوب الحد في الزنى على ماعز بذلك وصيروا الجزية على المجوس بقوله على مجوس هجر
ونحو ذلك من الوقائع وجوابه ان حكمهم بذلك اما ان يكون مع معرفتهم بالتساوي في السبب او لا والثاني
خلاف الاجماع والاول هو القياس بعينه فالحاصل ان الالحاق انما كان بسبب القياس لا بعموم الخطاب الرابع
لو لم يكن حكمه على الواحد عاما في الكل لكان قوله عليه السلام لابي بردة تجزيك ولا تجزي لاحد بعدك

لا فائدة فيه فإن عدم الخارج حينئذ مستفاد من الأصل وكذلك تخصيصه في الحرملة بقوله سيادته في مقابلة
وجوابه أن الفائدة قطع الإلحاق والقياس على من خصصه عليه كما تقدم قال مسألة جمع المذكر السالم
كالمسلمين لا يدخل فيه النساء إلى آخره أقول الجمع قسمان جمع مذكر وجمع مؤنث واتفق الناس على أن جمع المؤنث لا يدخل فيه
المذكر وجمع المذكر على قسمين جمع تصحيح وجمع تكسير والثاني اتفقوا على أن المؤنث يدخل فيه وإنما
النزاع وقع في جمع التصحيح كالمسلمين والواو في فعلوا وأمر المخاطبين مثل افعلوا فمذهب الجمهور أنه لا يدخل فيه النساء ظاهرًا فيه عدم
وإن جاز دخولهن بقرينة وقالت الحنابلة في ذلك فاستدل المصنف على عدم الدخول بوجوه الأول قوله تعالى إن المسلمين
والمسلمات ولو كانت النساء داخلات تحت لفظ المسلمين لحسن كما لا يحسن أن يقال إن المسلمين والمسلمين فإن قيل
إنما حسن وإن كان داخلًا تحت لفظ المسلمين لأجل التنصيص كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال
لأنا نقول إن فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد الثاني روي عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله إن النساء
قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال ولم يذكر النساء فنزل قوله تعالى إن المسلمين والمسلمات فنفين ذكر النساء وأقرهن النبي ولو دخلن على
عدم الدخول الثالث إجماع أهل اللغة على أن هذا الجمع للمذكر والجمع تكرير الواحد والواحد من هذا الجمع نسارع
مذكر أجيب عن الوجه الأول أن المقصود عادة العرب أن المذكر والمؤنث إذا اجتمعا غلب المذكر على المؤنث
وجوابه أن هذا حق إذا قصد الجمع أعني الرجال والنساء ويكون مجازًا أما إذا أطلق ولم يعلم القصد فإنه إنما يدل
المذكر لا يقال الأصل الحقيقة وإذا كان مع القصد يتناول النساء على سبيل الحقيقة كان مطلقًا على سبيل
الحقيقة لأنا نقول لو كان حقيقة في المذكر والمؤنث مع أنه حقيقة في المذكر إجماعًا لزم الاشتراك والأصل عدمه وإذا
تعارض الاشتراك والمجاز كان المجاز أولى لما تقدم وأما رجحان المجاز على الحقيقة فأشار المصنف بقوله وقد تقدم
مثله الثاني لو لم يدخل لما شارك المذكرين في الأحكام والثاني باطل إنما قالوا فإنهم دخلوا لعموم الصلاة
والزكاة فساوى المذكرين بالإتيان وجوابه أن الدخول إنما استفيد من خارج لا بنفس اللفظ بدلالة عدم الدخول
في الجهاد مع أنه ورد بصيغة الجمع السالم وكذلك في الجمعة وغيرها من الأحكام المختصة بالذكور الثالث
أن الإنسان لو أوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال أوصيت لهم بكذا اندرج فيه الذكور والإناث من غير قرينة
والمعنى بحقيقته سوى ذلك وجوابه لا نسلم عدم القرينة بل الإيصاء الأول قرينة دالة على الدخول قال مسألة
من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر إلى آخره أقول اختلفوا في ألفاظ العموم التي لا علامة فيها للتذكير والتأنيث
كمن الشرطية هل تعمهما أم لا فقال الأكثر وبعض جماعة بشمولهما واحتج الجمهور بأن القائل إذا قال من دخل داري
فهو حر فإنه يعتق بهذا القول الذكور والإناث مع الدخول وهذا إجماع ولولا أنه للتعميم فيهما لامتنع ذلك
قال مسألة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما إلى آخره أقول اختلف الناس في دخول العبد تحت

الخطاب بالتكليف بالألفاظ العامة كلفظ الناس والمؤمنين ونحوهما فقال الجمهور وبعض جماعة
يشملهم ونقل عن أبي بكر الرازي أن العبد لا يدخل تحت الخطاب بحقوق الآدميين دون حقوق الله تعالى والدليل على
ما ذهب إليه الجمهور أن اللفظ عام للعبد ولم يوجد مخصص فوجب دخوله تحته أما عموم اللفظ فظاهر
لأنا نعلم قطعًا أن العبد من الناس ومن المؤمنين وأما أنه لم يوجد مخصص فلأن الأصل عدمه وإذا ثبت ذلك
وجب الدخول عملًا بالمقتضي وظاهر احتجوا بأنه قد ثبت صرف منافع العبد إلى السيد فلو خوطب بصرفها
إلى غيره لزم التناقض وجوابه أن السيد ليس له كل منافع العبد بل في وقت تضايق العبادات
لا تملك السيد منافع العبد وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض احتجوا ثانيًا بأن العبد غير داخل تحت الخطاب بالجهاد
والحج والزكاة وغيرها فلم يدخل فيها وجوابه أن خروجه عن هذه العبادات بدليل خاص كخروج المريض والمسافر
قال مسألة مثل يا أيها الناس يا عبادي يشمل الرسول عليه السلام إلى آخره أقول الخطاب إذا ورد خطابًا
على لسان الرسول عليه السلام بلفظ عام كقوله تعالى يا أيها الناس يا عبادي يا أيها الذين آمنوا يشمل الرسول أم لا فذهب الجمهور
إلى الدخول ونقله جماعة عن الفقهاء ونقل عن الحليمي وأبي بكر الصيرفي أن كل خطاب لم يصدر بالأمر بالتبليغ فهو داخل
كهذه الآيات وأما إذا صدر بالأمر بالتبليغ فلا كقوله تعالى قل يا أيها الذين آمنوا والدليل على ما ذهب إليه الجمهور أنه
وجهان الأول ما تقدم من كونه لفظًا عامًا ولم يوجد مخصص فوجب دخوله فيه الثاني أن الصحابة فهموا
دخول الرسول عليه السلام في هذه الأوامر والدليل على أنهم كانوا يسألونه إذا لم يفعل عن السبب ويذكر المخصص ولولا أنهم عقلوا
دخوله تحت الخطاب لما فعلوا ذلك احتجوا بأن الرسول عليه السلام لو كان داخلًا تحت الخطاب لكان آمرًا مأمورًا مبلغًا
مبلغًا بخطاب واحد وذلك محال ولأن شرط الأمر كون الآمر على رتبة المأمور وذلك ممتنع في حق الواحد نفسه
وجوابه عن هذا أن الآمر في الحقيقة هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل وأما الرسول فإنه خص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى
والأضحى وتحريم الزكاة وحل النكاح من غير ولي ولا شهود ولا مهر وغير ذلك وذلك يدل على علو مرتبته
وتميزه عليه السلام على أمته في الأحكام فوجب أن لا يدخل تحت خطابهم وجوابه أن التخصيص في بعض الأحكام
بدليل خاص لا يخرجه عن عموم الخطاب كما أن خروج المريض والمسافر عن وجوب الصوم لا يخرجهما عن الدخول
تحت الخطاب لأمر من الأوامر قال مسألة مثل يا أيها الناس ليس خطابًا لمن بعدهم إلى آخره أقول
اختلفوا في أن مثل قوله تعالى يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا اتقوا ربكم على سواء في الموجودين المكلفين حالة الخطاب
هل يتناول من سيوجد بعدهم على معنى أنهم مكلفون بما كلف به الموجودون فإن ذلك مجمع عليه ولكن يعني أن
الخطاب متناول لهم كتناوله للموجودين وذهب المعتزلة إلى اختصاصه بالموجودين وتبعهم على ذلك جماعة
من الشافعية والحنفية وهو مذهب الإمامية وأن المعدومين حالة الخطاب غير داخلين فيه إلا بدليل

من خارج وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان الخطاب
المذكور متناول لمن بعدهم كتناوله للموجودين واحتج المانعون
بوجهين الاول العلم الضروري حاصل بان المعدوم ليس بانسان ولا مؤمن ولا داخل تحت لفظ
الناس كما ان الملائكة لا يدخلون تحت هذا اللفظ الثاني اجمعوا على عدم دخول الطفل والمجنون تحت
هذا الخطاب وان اتصفا بالانسانية فالمعدوم اولى بعدم الدخول احتج المثبتون بوجهين الاول لو لم
يكن المعدوم داخلا تحت الخطاب لم يكن الرسول عليه السلام مرسلا اليه والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة فان الرسول عليه السلام انما ارسل الى من خاطبه وكلفه فاذا لم يكن المرسل اليه من اهل التكليف والخطاب استحال
ارسال الرسول اليه وجوابه ان الارسال يكفي فيه الخطاب مطلقا وهو اعم من الخطاب شفاها ومشافهة او بلى
[illegible] ارسال الخطاب الشفاهي لما كان من لم يأت الرسول عليه السلام مخاطبا ولا مرسلا اليه والثاني باطل فالمقدم
مثله [illegible] مطلق الخطاب وهو يكون لبعض الناس شفاها ولبعضهم بالنقل ونصب الادلة بان حكمي
على الواحد [illegible] الثاني قالوا احتجت العلماء دائما بهذا الخطاب على ان المكلفين بعد الرسول عليه السلام محكومون به ولو لم
يكن للعموم لما صح ذلك وجوابه انهم فهموا دخولهم فيه لا بهذا الخطاب بل بدليل اخر [illegible] من الدلائل قال
مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر الى اخره اقول ذهب الجمهور الى ان المخاطب
داخل في عموم خطابه سواء كان خبرا مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا مثل قول السيد لعبده من احسن اليك
فاكرمه او نهيا كقوله من احسن اليك فلا تهنه والدليل عليه ان اللفظ متناول له لكونه من الفاظ العموم على ما مر ولم يكن
مانع يمنع من التناول فوجب المصير اليه وقد ذهب شذوذ الى انه غير داخل واستدلوا بقوله تعالى الله
خالق كل شيء فلو كان المخاطب داخلا في عموم خطابه لزم ان يكون الله تعالى خالقا لنفسه هذا خلف وجوابه ان
هذه الاية مخصوصة بدليل العقل ولا يلزم الاطراد قال مسئلة مثل خذ من اموالهم صدقة الى اخره اقول اختلفوا
في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم هل يقتضي اخذ الصدقة الواحدة من كل نوع من انواع مال
كل واحد او اخذ الصدقة الواحدة من نوع واحد من انواع المال فقال الجماعة بالعموم وانكره الكرخي واحتج
المصنف على مذهبه بانه اذا اخذ صدقة واحدة من نوع واحد من انواع المال صدق انه اخذ منها صدقة
ان الكرخي [illegible] وانما [illegible] على انه مال ولا يجب اخذ الصدقة
منه الا مع وجود مانع [illegible] احتج الاولون بان المعنى من كل مال [illegible] مضاف والجمع المضاف
[illegible] للعموم وجوابه ان الفرق حاصل لان كلا من الفاظ العموم الدالة على التفصيل ولهذا وقع الفرق بين قول القائل
للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم بالاتفاق فاوجبوا تجدد الدراهم في الصورة الثانية دون الاولى
قال

قال مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم اقول العام الذي به
المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم عام عند الاكثر وذهب الشافعي الى انه ليس بعام واستدل المصنف على
مذهبه بانه لفظ وضع للعموم ولا منافي لارادته فيعم كغيره من الالفاظ اما كون اللفظ للعموم فلانا نتكلم في
ذلك واما عدم المنافي فلان المنافي ليس الا المدح او الذم وهو غير صالح للمنافاة [illegible] العموم فانه لا استبعاد
في ارادة العموم مع ارادة احدهما وقال الشافعي رضي الله عنه ان هذا اللفظ ليس المقصود منه العموم وانما سيق
لقصد المبالغة في الحث على الطاعة او الزجر عن المعصية فلا يلزم التعميم وجوابه ان المبالغة مع التعميم ابلغ
فيجب الحمل عليه والتنافي بينهما عدم التنافي بينهما فيجب ارادتهما معا لوجود المقتضي قال التخصيص قصر العام
على بعض مسمياته الى اخره اقول لما فرغ من البحث عن العموم واحكامه شرع في البحث عن الخصوص
وقبل ذلك شرع في معنى التخصيص وقد حده المصنف بانه قصر العام على بعض مسمياته
وعليه [illegible] الاول انه يخرج عنه الاخراج من اسماء العدد [illegible] كقولك اكرم هولاء العشرة الا
زيدا فان هذا تخصيص مع انه ليس بقصر العام [illegible] ان اسماء العدد ليست من الفاظ العموم [illegible] الثاني
[illegible] على بعض مسمياته يشعر بان كل فرد من افراد العموم مسمى بالعموم وهو فاسد وقد عرفه ابو الحسين بانه
اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه اي عن الخطاب واراد ما تناوله بتقدير عدم المخصص والا لزم الناقض
وذلك كما يقول خصص العام فانه [illegible] انه اخراج لبعض ما تناوله بتقدير عدم المخصص لا مع وجود المخصص
لا [illegible] اخراج [illegible] فان الخطاب عندهم محمول على [illegible] اول ما يحمله اللفظ ولا [illegible] منه
الاخراج واما عند ارباب الاشتراك وان العمل باللفظ المشترك في بعض محامله ليس باخراج لبعض ما
تناوله الخطاب بل هو استعمال اللفظ في بعض محامله دون بعض واما عند القائلين بالعموم فلان اللفظ
عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص فاذا لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ
على جميع محامله من غير اخراج وان قام وجب حمله على المجاز اعني الخصوص فلا اخراج [illegible]
ان العام مخصوص مجاز [illegible] الى الحسن ولا يستقيم الاطراد على ما ذكره المصنف وقد عرفه
قوم بانه تعريف ان العموم للخصوص واورد عليه لزوم الدور فاعتذروا [illegible] هنا بان المذكور في الحد
الخصوص اللغوي والمحدود هو الصناعي واعلم ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض افراد
ما تناوله وان لم يكن عاما كما يطلق على العام لعدده ويكثر كقولنا عشرة وقولنا المسلمون لقوم معهودين
[illegible] الجمع لمعهودين [illegible] الى ما ذكرناه اولا واعلم ان التخصيص [illegible]
[illegible] العموم [illegible]

ما يصح توكيده بكل سواء كان ذلك معنى او لفظا لان التخصيص صرف اللفظ عن العموم الى
الخصوص وما لا يتناوله لا يتصور فيه هذا الصرف قال مسألة التخصيص جائز الا عند شذوذ
اقول اتفق القائلون بالعموم على صحة التخصيص الا عند شذوذ منهم حتى ان اخص الناس تمارى
في ذلك وقال كل عام قد دخله التخصيص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم تحقيقا للجمهور الوقوع فان قوله تعالى
وهو على كل شيء قدير مخصوص وكذلك قوله تعالى واوتيت من كل شيء وغير ذلك احتج الآخرون
بان التخصيص في الخبر يوجب الكذب وفي الامر يوجب البداء وجوابه ان مع الاحتمال للتخصيص يخرج
الدليل لا ايجاب لما ذكرتم كما في المجاز قال مسألة الاكثر لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله ارم
الى آخره اقول اختلف الناس في التخصيص هل له نهاية لا يجوز له التعدي عنها بعد اتفاقهم على انه
لا يجوز التخصيص بحيث لا يبقى من العام شيء ام لا فقال ابو الحسين انه لا بد في جميع الفاظ العموم المخصص يقرب ط
من كون المراد منها ولا يجوز انتهاؤها الى الواحد الا اذا استعمل في التعظيم مجازا وقال القفال انه لا يجوز انتهاؤها
الى اقله لا اقل وقد ذهب آخرون الى انه يكفي فيها بالاثنين وقيل بالواحد واختار المصنف ان التخصيص
بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد والتخصيص بالمتصل وغيرهما كالصفة يجوز الى اثنين وكذلك التخصيص
بالمنفصل في العام المحصور كقول القائل قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقتل اثنين واما غير المحصور فاوجب
تقاعده ببقاء جمع يقرب من مدلول العام واحتج على الدعوى الاولى بالاستعمال فان من قال قتلت
كل من في المدينة وكان قد قتل ثلاثة عده الناس لاغيا وكذلك اذا قال اكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل
او اكل وصدق ثلثه وانما عده الناس قبيل اللغو لكون اللفظ الدال على العام لا يصح استعماله فيه
ولو جاز التخصيص الى حيث ينتهي العام الى الثلاثة ونحوها من الاعداد التي لا يقرب لاستعمال العام فيها لكان
التخصيص يخرج اللفظ عن حقيقته ويوجب الغاء العام والتالي باطل فالمقدم مثله احتج من قال بانه يجوز
التخصيص الى اثنين ومن قال الى ثلاثة بما ذكرناه في الجمع من انه يصح استعمال الجمع في الاثنين او في الثلاثة
على الخلاف والجواب ان الجمع من هذا الباب فان صيغ الجمع المنكر ليست عامة ولا يلزم من استعمالها ليس و
في الثلاثة والاثنين استعمال صيغ العموم فيهما واحتج من قال يجوز الى الواحد بوجهين احدهما قال لو قال
اكرم الناس الا الجهال وجب اكرامه من عداهم وان كان واحدا ولولا ان لفظ الناس يطلق على الواحد
وجب الا يلزم وجوابه ان هذا مخصوص بالاستثناء وقد سلف انه يجوز انتهاؤه الى الواحد الثاني
قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ذكر صيغة العام مع ان المراد منها الخاص وجوابه ان
هذا محمول على التعظيم وليس ذلك محل النزاع الثالث لو امتنع ذلك لكان لعلته لكون العام قد حصر وهو لا
لا يجري

لصيرورته مجازا بعد التخصيص لكن ذلك لو كان ما بقي الواحد لكان ما بقي كل تخصيص سواء كان
الباقي عددا كثيرا او لا من حيث ان التخصيص يصير العام مجازا ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق فكذا
ما ذكرتم وجوابه ان الجميع انما هو تخصيص خاص وهو التخصيص بحيث ينتهي الى الواحد لا
مطلق التخصيص والنوع ما يلزم الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس واراد بالناس نعيم بن مسعود
ولم يعد مستهجنا لاجل القرينة وجوابه ان الناس ليس ... للعموم للقرينة وانما هو للعهد فلا يرد
نقضا الخامس الاستعمال فان من قال اكلت الخبز وشربت الماء يستعمله فيما اذا اكل او شرب
اقل ما يؤكل او ... مشروب وجوابه ان المراد من الخبز والماء البعض المطابق للمعهود الذهني ومطابق حقيقة
الخبز والماء من حيث هما هما فليس من العموم والخصوص لانها مطابقة لهما لكن لما تعذر وجود الماهية في الخارج
بدون فرد من افرادها حمل على ذلك البعض لضرورة الوجود فاللام للبعض المطابق للمعهود الذهني لا للمعهود
الخارجي لاستلزامه عدم الاستغراق وان امر ما يكون المعهود الخارجي متحققا لاستلزم الشركة والمطابق للمعهود
الذهني قابل قال المخصص متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء الى آخره اقول الدليل المخصص للعموم
على قسمين متصل ومنفصل فالمتصل اربعة في المشهور احدها الاستثناء المتصل كقولك قام القوم الا زيدا والثاني
التخصيص بالشرط كقولك اكرم القوم ان جاؤوا والثالث التخصيص بالصفة كقولك اكرم العلماء الرابع التخصيص
بالغاية كقولك اكرم الناس الى وقت كذا وزاد المصنف قسما خامسا وهو بدل البعض من الكل كقولهم قام القوم
بعضهم اما الاستثناء المنقطع فقد قيل انه حقيقة لانه يستعمل فيه والاصل الحقيقة وقيل انه مجاز لانه لا السي
اذا اطلق فهم منه المتصل ولان الاستثناء ماخوذ من الثني ولا يتحقق الا في المتصل والقائل الاول ذهب قوم
منهم الى ان الاستثناء مقول بالتواطؤ على المتصل وعلى المنقطع دفعا للاشتراك وذهب آخرون الى انه
مشترك بينهما اشتراكا لفظيا لان المتصل اخراج والمنقطع مخصص للمخالفة من غير اخراج فلا اشتراك في معنى
اذا عرفت هذا فنقول اتفق الناس على انه لا بد من المستثنى والمستثنى منه لعدم الاستثناء المنقطع
ذكر ر ذهب من مخالفة اما في نفي الحكم كقولنا ما جاءني زيد الا عمرا او في كون المستثنى حكما آخر يخالفه نوع ما مع المستثنى منه
كقولك ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر ولا اشكال ان الاستثناء المتصل اظهر من المنفصل ولاجل ذلك فقها
الامصار الى حمل الاستثناء على المتصل كما في قول القائل له عندي مائة الا ثوبا فان ذلك يقتضي الا قيمة ثوب
وتسعين درهما اللهم الا اذا تعذر حمله على المتصل ولاجل هذا ايضا قالوا ان من قال له عندي مائة درهم الا ثوبا
المراد منه الا قيمة الثوب من الدراهم فاولوا المنفصل وردوه الى المتصل لظهوره قال واما حده
على التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها الى آخره اقول اختلفوا في حد الاستثناء فقال

القائلون بالتواطي انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها واما قيد الا تكون بمعنى غير الصفة
لانه قد يرد بمعنى غير صفة نحو لا يكون استثناء بل يكون وصفا مخصصا للعام بل لكن يكون تخصيص العام بالصفة
لا بالاستثناء واما على تقدير الاشتراك او المجاز فالجمعان في حد واحد ممتنعان لانهما حقيقتان مختلفتان
والحقيقة الواحدة والحقائق المختلفة لا تجتمع في حد واحد بل يتبع حد كل واحد منهما اما المنقطع فحده
انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج شيء من الاول وهذا نحو المتصل
واما المتصل فحده الغزالي بانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور فيه لم يرد بالقول
الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ عن التخصيص لانه قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وقلنا ذو صيغ احترازا
عن قول القائل رأيت القوم ولم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء واحترزنا بحصرها عن التخصيص بالشرط وشرط
والوصف ... بالذي لا بالوصف مطلقا لكونه ذا صيغ مخصوصة والغاية وقولنا قام القوم ولم
يقم زيد لان هذه الالفاظ ذوات صيغ مخصوصة محصورة تدل على ان المذكور ما يرد بالقول الاول وليس
باستثناء والدوال غير واردين اما الاول فلانه ... ان المذكور به غير مراد بالاول والمخصوص في الشرط والصفة
غير مذكورين فلا ... واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه استثناء وليس ذا صيغ مخصوصة
ويصلح حده انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة
ولا غاية فقولنا لفظ وقولنا متصل بجملة احتراز عن المخصصات المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احترازا
عن قولنا قام القوم ولم يقم زيد وقولنا دال احتراز عن المهمل وقولنا على ان مدلوله اراد به مدلول حرفه كقولك زيد
في قولنا جاء القوم الا زيدا وقولنا غير مراد مما اتصل به نعني بالقوم احتراز عن الاستثناء المؤكد والغاية
كقولنا قام العلماء الكرام ... ويرد على طرده قام القوم لا زيد فانه ليس باستثناء مع صدق الحد عليه
وعلى العكس ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة واورد على العكس ايضا ان مدلول كل واحد استثناء متصل مراد بالاول
على المذهب الصحيح في الاستثناء واحترز عن الشرط والصفة وهم لما ... من عدم ... في الاول والاولى ان يقال
حده انه اخراج بالا واخواتها فالاخراج جنس والتقييد بالا واخواتها مخرج عن غيره قال وقد اختلف
في تقدير الدلالة في الاستثناء الى ثلاثة اقوال اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء في قولهم له عندي عشرة الا
ثلاثة على انه الذي يلزم المقر سبعة فقال قوم ان لفظ العشرة هنا المراد بها سبعة والا قرينة دالة
على ان المتكلم استعمل لفظ العشرة في السبعة كسائر المخصصات لا ... العشرة مع الاستثناء موضوعة
للسبعة وقال القاضي ان السبعة لها اسمان احدهما سبعة والاخر عشرة الا ثلاثة وذلك كاسمين مفرد ومركب وقال
قوم ان المراد بعشرة عشرة ثم اخرج منه ثلاثة ثم اسند ... بعد الاخراج فالاسناد الى سبعة والمذهب الصحيح

٨٤

واستدل بابطال القولين على صحة مذهبه اما ابطال الاول فمن وجوه آ ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها
او الا ثلثها ونحوه لو كان بالجارية ما بطل الاستثناء ... النصف لكان قد استثنى النصف من النصف وهو محال ب
انه يلزم التسلسل لان من قال له عندي هذه الجارية الا نصفها لو كان المراد بالجارية النصف لكان الاستثناء من
النصف وكان تقدير الكلام له عندي نصف جارية الا نصفها فيكون قد استثنى من نصف النصف وهكذا الى ما لا
نهاية ج انا نقطع بان ... الا نصفها الضمير عائد الى الجارية بكمالها لا الى النصف د اجمع اهل العربية
على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل فلو كانت الجارية موضوعة لنصفها لكان الاستثناء اخراج بعض
من بعض ونحو ذلك الى الاستثناء من غير الجنس ه يلزم ابطال نصوصية الالفاظ الخاصة والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية حكم ان المراد بعشرة سبعة مع كون العشرة نصا في مدلولها وهذا
الالتزام استشكل لان المصنف حكم بان المراد من المستثنى منه بعد الحكم بالاسناد وكذلك اقتلوا المشركين الا
اهل الذمة هو غير اهل الذمة مع كونه نصا في الجمع و انا نعلم قطعا انا نسقط الخارج ونعلم ان المسند اليه
ما بقي فوجب ان يكون اللفظ بعد الاستثناء غير خارج عن موضوعه والا لكان اذا اسقط المستثنى لم يبق شيء
واما ابطال الثاني فمن وجوه آ انه خارج عن قانون اللغة لانه لم يوضع فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ ب
انه لم يعهد في اللغة لفظ مركب من ثلاثة الفاظ ويعرب الاول منها وهو العشرة مثلا مع عدم الاضافة ج
انه يمتنع اعادة الضمير على جزء الاسم في مثل قولنا له عندي هذه الجارية الا نصفها فلا يكون المراد بالجارية
نصفها د اجماع العرب على ان الاستثناء اخراج بعض من كل قال الاولون لا نسلم ان ... د
عشرة ... الى احد ... احتج الفريق الاول بان المعلوم ان المراد ليس عشرة ... ما نعلم ما ...
سبعة فتعين ان يكون المراد بالعشرة السبعة وجوابه ان الحكم بالاسناد ... باعتبار الاستثناء والمعلوم ثبوته
الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة لامتنع من الصادق الاستثناء والتالي باطل فان الله تعالى قال الاخراج
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وبيان الشرطية ان الاخراج بعد الحكم بالجميع ... وجوابه ما تقدم
من ان الاسناد بعد الاخراج قال القاضي اذا ابطل ان يكون المراد عشرة وبطل ان يكون المراد بلفظ
العشرة سبعة تعين ان يكون الجميع اعني العشرة مع الاستثناء السبعة وجوابه ... ان
الاستثناء على قول القاضي ليس بمخصص لانه جعل الاستثناء والمستثنى منه لفظا واحدا د الا على ما ...
يراد بالعشرة شيء وعلى الاكثر انه مخصص لانه قصر العام على بعض مسمياته وعلى ما اختاره المصنف يحتمل
الامرين ووجه احتمال الامرين ان العشرة باعتبار الافراد ... يكون عامة لاحادها وكان الاستثناء مخصصا
وباعتبار ان الاسناد بعد الاخراج لا تكون عامة قال مسئلة شرط الاستثناء الاتصال لفظا الى آخره

اولــــ اتفق المحققون على ان شرط الاستثناء الاتصال لفظا او حكما كالقاطع لسعال او تنفس او ما
يشبهما ونقل عن ابن عباس جواز الانفصال الى شهر وقال اصحابه مالك جواز الى سنة كمسرة الى محمد باخمس
الاستثناء لكن صح اعتبار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم مذنبا فيما بين ذلك ويمن البلاغ كصور الاستثناء التي
القصص وعلى هذا حمل قول ابن عباس لعدم من اللحن ووصل وصح في القران الاستثناء المنفصل واحتج المصنف
انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير ووجه الدلالة
انه صلى الله عليه وسلم ارشد المكلف الى الحل لاثامهم لمصالحهم بالتكفير ولو جاز الاستثناء المتاخر لكان ارشاده اليه اولى فانه اسهل
وانضا كان يلزم ابطال الاقرار والطلاق والعتاق فان القائل اذا قال له علي عشرة ثم لبث شهرا فقال الا ثلاثا
لم يمنع منه لم يستقر شيء من الاحكام الشرعية وايضا يؤدي الى عدم العلم بالصدق والكذب لان من اخبر بان كل الناس فاسق
وكان النافي بعضهم لو كذب لكان له ان يقول اني عازم على الاستثناء احتج المخالف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا
ثم سكت وقال ان شاء الله والجواب ان السكوت يحتمل ان يكون لعارض فلا يشرع في المطلوب وقالوا ساله اليهود عن لبث اهل
الكهف فقال غدا احدثكم فانقطع عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله فقال ان شاء الله والجواب ان الاستثناء بالمشيئة انما هو الى العزم على الفعل كانه قال افعل ان شاء الله وايضا
ابن عباس كان من فصحاء العرب وهو ترجمان القران وقد قال بصحة المنفصل والجواب ان وجه مقاله لما تقدم من جواز
الاستثناء والتقبيله لفظا وانه متاول بالماتويه ويعني بالاستثناء المشيئة للتبرك وهذا التاويل ما يدل ان يقول الا
بالنية لم يصح الانفصال والعصمة التي ذكروها فلينا انها عوده الى المطلوب قال مسئلة الاستثناء المستغرق
باطل اتفاقا الى احره اقول اتفق الناس على ان الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل كقول القائل له علي عشرة الا عشرة
واختلفوا في جواز الاستثناء المساوي والاكثر فالاكثر على جوازه والقاضي والحنابلة منعوه كقوله له علي عشرة الا تسعة
وقال اخرون انه يمنع الاستثناء بالاكثر خاصة وجوزوه في المساوي وهو قول القاضي اي يكون انضا لقوله له علي عشرة الا تسعة
وذهب اخرون من اهل اللغة ان استقباح الاستثناء من العدد الصحيح فيمن قال له علي مائة الا تسعة وتسعين
الى الامام الاماني الكتبي ان كان الكل وذهب من المنع من استثناء العدد الصحيح كقوله له علي مائة الا
عشرة واستدل المصنف على جواز استثناء مطلقا بوجوه الاول وهو ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
الغاوين استثنى الغاوين من العباد والغاوون اكثر بدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واذا جاز استثناء
الاكثر فاستثناء المساوي اولى الثاني اذا قال الانسان لجماعة اطعم الكريم كلكم جائع الا من اطعمته صح استثناء ان
الكل الثالث اتفق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة انه يلزمه واحد ولولا ان الحكم بالاستثناء ظاهر والا لما
صح ذلك احتج من قال بالاستثناء الاول ان الاصل المنع من جواز الاستثناء فان ضرورة العشرة ثم استثنى يكون جاحدا لما اقر به
فلا يكون مسموعا الا انا جوزناه في

الاقل لخفى سقوطه في الاكثر وهو ان الاقل قليل الخطر بالنسبة الى فربما اقر المقر به ثم استدرك ما نسيه من الاقل
بالنسبة واما الاكثر فليس كذلك والجواب المنع من ذلك فانا لا نسلم الاستناد قبل الاستثناء الى الجملة باسرها
ولو سلم انه على خلاف الاصل لكن قد يصار الى خلاف الاصل لوجود الدليل والدليل هنا موجود وهي الادلة الثلاثة التي
ذكرناها اولا والدليل متبع وايضا فان من قال له علي عشرة الا تسعة ونصفا وثلثا مستقبح والعلة لذلك الاكثر
استثناء الاكثر والجواب الاستقباح لا يمنع من الصحة كمن قال له علي عشرة الا دانقا الى عشرين مستقبح
ومع ذلك هو صحيح اجماعا قال مسئلة الاستثناء المتصل بالواو الى اخره اقول اختلف الناس في الاستثناء
عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض فذهب الشافعية الى ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل المذكورة وذهب الحنفية الى انه
يرجع الى الجملة الاخيرة وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك وقال ابو الحسين انه ان
ظهر الاضراب عن الجملة الاولى الى الاخيرة فالاستثناء مختص بالاخيرة وذلك بان يكون الجملتان مختلفين بالنوع وليس
كقوله اكرم العلماء وبني تميم كرماء الا الفاسقين او يكون الجملتان مختلفتين نوعا واتفقتا اسما وحكما كقوله اكرم بني تميم وجالس
بني ربيعة الا الطوال او يكون الجملتان اتحدتا نوعا وحكما واختلفتا اسما كقوله اكرم بني تميم واكرم بني ربيعة الا الطوال
والتحقا ان يتحدا نوعا واسما او يكون الثاني غير مضمر سواء اوتحدتا حكما مع اسم كما في الفرض كما اذا قال اكرم
بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال وان لم يكن على احد هذه الاحوال كان الاستثناء عائدا الى الجميع وذلك بان يتحد الجملتان
نوعا واسما وحكما الا ان الحكمين قد اشتركا في الغاية كقوله اكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال فان الاستثناء عائد
الى الجملتين لان الغرض فيهما الاعظام فاستثناء الطوال من النوع الثاني من الاعظام يوجب خروجهم عن النوع الاول او تتحد
الجملتان بالنوع ويختلفان بالحكم والاسم ولم يضمر الاسم كقوله اكرم بني تميم واستاجر الطوال او بالعكس كقوله
اكرم وجالس بني تميم الا الطوال واختار المصنف ان المتكلم ان ظهر منه انقطاع الجملة الاخيرة عن الاول كان الاستثناء
راجعا الى الاخيرة وان ظهر منه اتصالها كان الاستثناء راجعا اليهما وان لم يظهر فالوقف اسلم الشافعية
بوجوه الاول العطف يصير المتعدد في حكم المفرد فلو من قال رايته بكر وان وايل وبكر ابن سعد وبكر بن ربيعة
ثم قال وان البكرين كان الثاني كالاول في الاضافة مع افراد الثاني ولحده الاول واذا كان العطف يصير المتعدد
كالمفرد ولا شك انه لو استثنى من الثاني الا البكرين رجع الاستثناء الى جميع المذكورين فكذلك اذا استثنى من
المتعدد والجواب ان العطف يصير المتعدد كالواحد في المفردات اما في الجمل فلا الثاني الاستثناء بالمشيئة
عائد الى الجمل باسرها فالاستثناء غيرها كذلك فان من قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد
الى الجميع اتفاقا فكذا الكل غيرها بالقياس والجامع عدم استقلال الكل واحد منهما والجواب انه هذا في الشرط
بل هو شرط فان الحق بالاستثناء فقياس في اللغة باطل فان سلم جوازه الا ان الفرق واقع وهو قيام الفارق لانه التاسع

وبيان الفرق ان الشرط وان تاخر لفظا الا انه متقدم في المعنى وان سلم عدم الفرق الا ان الاستثناء هنا لا عادة
الى الجمل باسرها لان الناس مختلفون بالاولى فان المفهوم من ذلك ان اليمين وقعت على الجميع وليس الكلام في الجمل
التي ... نعم فيها الانفصال الثالث الحاجة قد تدعو الى الاستثناء عن الجمل المتعاقبة ولو كرر الاستثناء عقيب كل جملة
يعد المتكلم مستهجنا فلم يبق الا التعقيب الكل بواحد وجوابه انما يعد مستهجنا اذا كان هناك قرينة دالة
على الاتصال اما مع عدمها فلا وان سلم فانما يعد مستهجنا لطول الكلام مع امكان عدم التطويل فانه لو قال الا
كذا من جميع الجمل المتقدمة لما كان تطويلا الرابع ان الاستثناء يصح عوده الى الجميع وعوده الى البعض تحكم وذلك كالعام
وجوابه مسلم انه صالح لكن لا نسلم انه ظاهر فيه وذلك كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس ظاهرا فيه الخامس لو كان
له على خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء عائدا الى الجميع والا لزم استثناء الاكثر من الاول واذا كان كذلك ههنا فلذلك في
كل جملة لعدم الاشتراك وجوابه ان الاستثناء هنا من مفردين لا من جملتين وليس النزاع فيه ولو صح الفرق بينهما
اذ العطف يصير المفردات في حكم الواحد سلمنا لكنا انما رجعنا الى الجميع لتصحيح الاستثناء بخلاف ما ذكرنا من الجمل فانه
لو عاد الى الاخيرة لم يلزم منه فساد قال المخصص انه ان الذي لم يرجع الى الجلد الى اخره اقول احتج المخصص بوجوه
الاستثناء الى الجملة الاخيرة وهم الحنفية بوجوه الاول ان القذف لم يرجع فيها الاستثناء الى جميع الجمل المتقدمة اتفاقا
فانه لا يرجع الى الجلد فان التائب لا يسقط عنه بتوبته الجلد واذا لم يرجع فيها دل على انه غير راجع في الوضع الى الجميع
وجوابه ان الاستثناء هنا انما لم يرجع الى الجلد لمعنى مناسب مختص به فان التوبة انما تسقط حقوق الله والجلد من
حقوق الادميين فلا تسقط بالتوبة محافظة عليها فلا جرم لذلك عاد الى بعض الجمل دون الباقي ولاجل هذا قلنا انه عائد
الى غير الجلد من جميع المذكور قبل والثاني انه لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الاستثناء الاخير الى الاستثناء الذي
خاصة فلذلك في الجمل المتعاقبة وجوابه انه ليس هنا عطف جملة على اخرى والنزاع انما وقع فيه وايضا الاستثناء هنا من مفردات
لا من جمل والفرق واقع وايضا انما وقع الاستثناء هنا من الاخير لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى الكل ... والاربعة
لزم التناقض ولا يمكن ان يقال لم لا يعاد الى العشرة وحدها لانه يكون عائدا الى الابعد مع صحة عوده الى الاقرب وهو باطل
اتفاقا ولو تعذر عوده الى الاقرب لوجب العود الى الاول وحده كقوله له على عشرة الا اثنين الا اثنين فان الاستثناء
الثاني لا يصح عوده الى الاستثناء الاول لانه الى المستثنى منه وهو الاستثناء الاول لا يعود الى المستثنى منه لاجل التعذر
الثالث الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء والجملة الاولى فكانت مانعة من العود الى الاولى كالسكوت وجوابه بالتسليم ذلك
فان الجمل هنا بمنزلة جملة واحدة الرابع ان حكم الجملة الاولى حاصل يقينا والرفع بعود الاستثناء اليه مشكوك فيه
فلا يرفع بمجرد عدم عوده اليه فاختص بالاخيرة وجوابه لا نسلم حصول العود اليه وانما الجملة الاخيرة ... كذلك
لانه يحتمل ان يعود الى الاولى بدليل كما مثلناه في قوله له على عشرة الا اثنين الا اثنين فكان يحتمل ان لا يعود اليها وذلك لا حل

اما قال الخامس ان الاستثناء لا يستقل بنفسه فلا جرم لذلك او صار عوده الى ما تقدم مع مخالفته للاصل وما اكتفى
بالجملة الواحدة لعدم الحاجة بها لكان باقي الجمل على اصله من عدم عوده اليها واذا وجب عوده الى
الواحد عاد الى الاخيرة لانه هو المتعين وجوابه لا نسلم دفع الحاجة بالواحدة وانما يصح ذلك لو
لم يصح الاستثناء للعود الى الجميع اما اذا كان كذلك فلا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للرجوع
الى الجميع فلا تندفع الحاجة بالواحدة كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه يعود اليه اجماعا لعدم اندفاع
الحاجة الى البعض حينئذ واحتج الشريف المرتضى بوجهين الاول انه يحسن الاستفهام في ان الاستثناء هل يعود
الى الجميع او الى البعض والاستفهام انما يكون للاشتراك وجوابه يجوز ان يكون السؤال للجهل بحقيقته اي بعدم
المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا وبتقدير ان يكون عالما بالمدلول الحقيقي والمجازي جاز ان يكون الاستفهام
لحصول اليقين ورفع الاحتمالين وان تعدد المعاني مع الاطلاق في الرجوع الى الكل والى البعض والاستعمال
دليل الحقيقة وجوابه ان الاصل عدم الاشتراك واذا تعارضا وجب القول بالمجاز لانه اولى كما تقدم قال مسئلة
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس الى اخره اقول اتفق الناس على ان الاستثناء من الاثبات نفي واختلفوا في العكس
وابو حنيفة منع من ذلك وجعل هناك واسطة بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات وهو عدم الحكم والاستثناء من الحكم
بالنفي لا يستلزم الحكم بالاثبات لانه اخص وهو عام من الثبوت واحتج الاكثر بالنقل وبانه لولا ذلك لم يكن
قولنا لا اله الا الله توحيدا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واحتج بانه يلزم من قولنا لا صلاة الا بطهور
ثبوت الصلاة بمجرد ثبوت الطهور كاستلزام قولنا لا عالم الا زيد ثبوت العلم لزيد
وليس كذلك قطعا وجوابه ان الاستثناء هنا ليس من العلم والصلاة والا كان الاستثناء منقطعا ... صورة
عن حقيقته فاما ان يكون التقدير لا صلاة الا صلاة بطهور ولا علم الا علم زيد ولا نزاع ولزم المطلوب
ويقول الاستثناء من النفي اثبات واطرد ولا ينقض الحديث حينئذ لعدم اطراده على ما اختاره ... وهو عام لا يحتمل
الصلاة لمجرد الطهور واما ان يكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه الا بطهور فلا يلزم ما ذكره من
النقض ايضا لان معناه على ما اختاره وهو ان الطهور شرط الصلاة حتى كان الحديث انما سيق لبيان اشتراط
الطهور للصلاة ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط ثم ان المصنف عدل عن اشكالهم في الاستثناء المستقل
ما هو اصعب منه وهو النفي الاعم في سياق العموم ... فان السلب الاول ان الصلوة
لا صفة لها من الصفات المعتبرة الا بكونها بطهور ... والثاني ان يريد لا صفة لها من الصفات المعتبرة
في كونه ... الا العام ووجه الاشكال انه يلزم من عدم الطهارة نفي جميع الصفات المعتبرة في كونها صلاة وهو غير مستقيم
لجواز ان يتخلف اكثر الصفات المعتبرة في كونها صلاة كاستقبال القبلة وستر العورة وغيره الكل مع عدم الطهارة وكذا يلزم
العام في جميع الصفات

المستثنى فيه وبطلانه ظاهر ولا يرد هذا الاشكال على قولنا لا أعلم الأخوين … جميع الصفات
المستثنى في العلم عدا أسماء الحسنى فكون العموم فيه مثله راجعا الى جهة لا أصل الا الاطلاق وأحاد الصنف
ما مر من الأول أن القصد هنا … التي المبالغة كان وإلا فالمال ما يريد عالما أصل ما يريد الأعلام الثاني …
المستثنى أعني صفة العلوم وصفة القيام آكد الصفات المستثنى وليس المراد أن لا صفة تشابههما ولما كان
هذا الاشكال لما تم أن على تقدير كون الاستثناء متصلا … الى تقدير مستثنى منه عام كما ذكر دل على تقدير كونه
منقطعا لعدم الحاجة اليه واستعمل … كونه متصلا لكونه منقطعا سائغ الى استعماله بأن الاستثناء
هنا ليس المفرغ ولا استثناء المفرغ قطعا لانه من تمام الكلام وشرط الاستثناء المنقطع ان يأتي بعد تمام الكلام
قال التخصيص بالشرط الغزالي الى آخره أي الثاني من التخصيص بالاستثناء في بيان التخصيص
بالشرط وقبل ذلك لا بد من تعريف الشرط وقد ذكر في تعريفه أي الشرط أحدها قال الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده ولا اعتراض … الدور فإن المشروط لا يعرف إلا بالشرط فلو عرف الشرط
به لزم الدور وأيضا فإن هذا تعريف غير مطرد لدخول السبب فإنه لا يوجد المسبب عند عدمه ولا يلزم أن يوجد عنده … بأسبابها
قال بعض الأشاعرة أنه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وهو … عكسا بالحياة كونها شرطا في وجود علم الله
مع أنه لا تأثير هناك … أنه ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية إلا أن يكون سببا …
أو جزءا منه فالأول … السبب والثاني … عن السبب … فيه شرط الحكم وشرط السبب
قال وهو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة الى آخره أي الشرط على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون عقليا كالحياة
للعلم … وثانيها أن يكون شرعيا كالطهارة للصلاة فإنها ليست شرطا عقليا ولا … عاديا …
وثالثها أن يكون لغويا كقوله أنت طالق إن دخلت الدار فإن هذا وأمثاله من الشروط التي وضعها أهل اللغة وفي أن
… وهذا الشرط اللغوي … السبب … الشرط
على معنى أن المعنى … هذه الصيغة يطلق عليه السبب كما يقال في المثال المذكور دخول الدار سبب للطلاق
وإنما أطلق السبب عليه لأن غالب استعمال الشرط اللغوي إنما هو في الشرط الذي هو للمسبب سواء مثل أكرم بني
تميم إن دخلوا … الإكرام وشرائطه إلا الدخول وهذا أصل فيه … أن يوصف
… على شرائط أخرى ولأجل أن الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية يخرج به
ما لولاه … لدخل لفظه … أكرم بني تميم إن دخلوا يقتضي الشرط الإكرام على الداخلين … الإكرام
حالة عدم الدخول ولولا الشرط لعم الإكرام جميع الأحوال وقد … لغة لدخل فيه مثل قولنا أكرم بني تميم أبدا
إن قدر … حالة عدم الدخول معلوم الخروج بدليل العقل … الشرط … جهة … لغة

فيصدق في هذه الصورة أنه لولا الشرط لعمّه واعلم أن الشرط قد يكون واحدا وقد يكون متعددا والمتعدد إما
أن يكون على الجمع أو على البدل فهذه ثلاثة أقسام بالنظر الى الشرط وهي ثلاثة بالنسبة الى المشروط
فالجميع تسعة مثال الشرط الواحد مع المشروط الواحد إن دخل الدار فأعطه دينارا ومثال الشرط
المتعدد على الجمع مع وحدة المشروط إن دخل وضرب فأعطه دينارا ومثال المتعدد على البدل مع وحدة المشروط
إن دخل أو ضرب فأعطه دينارا فمع هذا القسم يتوقف الإعطاء على أحدهما وفي الذي قبله على كليهما ومثال الشرط الواحد
مع تعدد المشروط على الجمع إن دخل فأعطه دينارا وأكرمه ومثال الشرط الواحد مع المشروط المتعدد
على البدل إن دخل فأعطه دينارا أو أكرمه ومثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط كذلك إن دخل وضرب فأعطه
دينارا وأكرمه ومثال الشرط المتعدد على البدل والمشروط متعدد على الجمع إن دخل أو ضرب فأعطه وأكرمه ومثال دينارا
الشرط المتعدد على البدل والمشروط كذلك إن دخل أو ضرب فأعطه دينارا أو أكرمه ومثال الشرط المتعدد على
الجمع والمشروط متعدد على البدل إن دخل وضرب فأعطه دينارا أو أكرمه واعلم أن حكم الشرط في وجوب
اتصاله بالمشروط وفي أن حاله إذا وجد عقيب جمل هل يعود الى الجميع أو الى الأخيرة حكم الاستثناء إلا أن أبا حنيفة رح لا
جعله عائدا الى الأخيرة وفي الشرط جعله عائدا الى الجميع لأن الشرط له صدر الكلام كالاستفهام فرق بينهما …
ثم قال بعض الناس في مثل قولنا أكرمك إن دخلت إن أكرمك هو الجزاء المحذوف لأن الشرط مقدم على المشروط
وأكرمك متقدم على إن دخلت فلا يكون ذلك لتقدم الشرط على المشروط كما أن الاستفهام والقسم متقدمان
قال المصنف إن عنوا بذلك أنه ليس جزاء في اللفظ فهو حق وإن عنوا أنه ليس جزاء في المعنى فهو عناد والحق أنه
لما كان المتقدم جملة خبرية مستقلة من حيث اللفظ والمعنى … أي … لا استقلال للفظ فحكم
بكونه خبرا وشابه عدم الاستقلال المعنوي فحكم بأن الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى قال التخصيص
بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء الى آخره أي … حكم الصفة في إخراج بعض العام الداخل تحتها
صدق عليه الصفة كحكم غيره من المخصصات وحكمها إذا وردت عقيب الجمل المتعددة حكم الاستثناء في أنها هل
تعود الى الجميع أو الى الأخيرة وحكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهي من جملة المخصصات مثل أكرم بني تميم أبدا
الى أن يدخلوا فقد خصص إكرام تميم بعدم الدخول وأخرج ما بعده … وقد تكون الغاية
وصاحبها متعددين كما في هذا المثال وقد تكون متعددة كقوله أكرم بني تميم وأعطهم الى أن يدخلوا أو … وقد
تكون على الترتيب والأقسام هنا كما قلنا في الشرط تسعة وحكم الغاية في وجودها عقيب الجمل المتعددة حكم
الاستثناء قال التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل الى آخره لما فرغ عن المخصص المتصل شرع
في بيان التخصيص بالأدلة المنفصلة وبدأ بالدليل العقلي والحق أنه يجوز أن يكون مخصصا ويدل عليه قوله تعالى الله خالق

كلامنا فان هذا مخصص بالعقل فان ذاته ليست مخلوقة له وقيل المعتزلة افعال العباد ليست مخلوقة له
وايضا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا مخصص بالاطفال بدليل العقل فانه لا يجوز
عقلا ورود التكليف على من لا يعقل التكليف واحتج المانع بوجوه الاول ان التخصيص هو اخراج بعض ما
يتناوله اللفظ وذلك انما يكون مع صحة الارادة لغة لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح ارادته منه لغة ولو كان
ما يخرجه العقل مخصصا لوجب ان يكون اللفظ صالحا لما اخرجه وذلك باطل قطعا لانا نعلم بالضرورة
ان المتكلم لا يصح ان يريد بلفظه الدالة على ما هو مخالف لصريح العقل وجوابه ان التخصيص للفظ بالعقل
انما وقع للفظ العام اعني لفظ الناس بالنظر الى الاطلاق لا بالنظر الى ما نسب اليه لعدم وجوب الحج وكما
نسب اليه بالنظر نسبة الى كل افراده عقلا واخرج عنه العقل بعض افراده بالنظر الى النسبة المذكورة
كان ذلك مانعا من ارادة الجميع من اللفظ الصالح له من النسبة والامر في التخصيص الا ذلك الثاني لو كان
العقل مخصصا لكان متأخرا لانه بيان والبيان متأخر عن المبين وجوابه ان يكون متأخرا من حيث انه بيان
لا من حيث الذات الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كون كل واحد منهما رفعا للبعض
ما يتناوله اللفظ لكن التخصيص في الاعيان واما النسخ في الازمان والثاني باطل اتفاقا وجوابه
ان النسخ على قول من يقول انه بيان انتهاء امد الحكم الشرعي وعلى قول من يقول انه رفع حكم شرعي بطريق شرعي
غير حاصل بالعقل اما الاول فلانه لا يمكن الاطلاع بالعقل على انتهاء الحكم الذي يطلق فيه بالدوام واما الثاني
فكذلك فانه كيف يمكن للعقل ان يرفع الحكم الذي كان ثابتا على ان للمانع ان يمنع ذلك ونجوز النسخ بالعقل فان
مقطوع الرجلين منسوخ عنه غسل الرجلين بالعقل الرابع ان الدليل العقلي والنقلي قد تعارضا فليس كون
العقل مخصصا اولى من ان يكون الدليل النقلي مبطلا لعدم التعارض من عموم الكتاب وجوابه ان التعارض
اذا وقع بينهما وجب تأويل النقل المحتمل لا ابطال العقل لانه ان عمل بهما لزم العمل بالنقيضين وان تركا لزم ترك النقيضين
وان عمل بالنقل الذي هو فرع وابطل الاصل لزم ابطالهما فلم يبق الا تأويل النقل حتى يكون ذلك عملا بهما قال مسألة
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الى اخره اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب بالكتاب فاثبته جماعة من المحققين
ومنع منه قوم ونقل عن ابي حنيفة والقاضي وامام الحرمين ان الخاص ان كان متأخرا فهو مخصص وان كان متقدما
فالعام ناسخ وان جهل تساقطا والدليل على جواز التخصيص وقوعه في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فانه ورد مخصصا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن فانه ورد مخصصا لقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن وايضا الخاص مقطوع به في دلالته ومتنه والعام مقطوع به في متنه لا في دلالته ولا يترك

المقطوع به لاجل المحتمل احتج المخالف بوجوه الاول انه اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا لان العام يتناول لكل فرد فرد ولا شك ان الثاني ناسخ فكذا هنا
الاول وجوابه ان العام المتأخر يحتمل ان يكون ناسخا للخاص المتقدم وان يكون مخصصا له فلا اولوية
سلمنا ثبوت الاولوية لكن الاولوية للتخصيص لانه اغلب والحمل على الاغلب اولى كما عرف
التاريخ او جهل لانه لا رفع فيه بل هو منع من الثبوت بخلاف النسخ الذي يقتضي رفع الحكم بعد
ثبوته كما لو تأخر الخاص فان التخصيص فيه اولى من النسخ الثاني ان التخصيص بالكتاب يقتضي ان يكون
مبينا والثاني باطل لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وجوابه المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شيء
في صفة الكتاب والحق ان المبين الرسول صلعم وبيانه تارة يكون بالكتاب وتارة يكون بالسنة الثالث قالوا
البيان يستدعي التأخر عن المبين فكيف يكون الخاص المتقدم مبينا وجوابه ان هذا انما يستدعيه المخصص فانه
يمكن ان يكون المبين واردا قبل ورود المبين كما يذكر احد المتخاطبين كلاما لصاحبه ليبين به كلاما بعد
ما تأخر الرابع قال ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فعلى تقدير ان يكون الاحدث هو العام
وجب العمل به وترك الخاص وجوابه منافاة في ذلك لانه يمكن حمله على غير المخصص جمعا بين الادلة قال
مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة الى اخره اقول هذه المسألة ظاهرة قال مسألة يجوز تخصيص
السنة بالقران الى اخره اقول مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء انه يجوز تخصيص السنة المتواترة
بالقران وخالف فيه جماعة واستدل المصنف بوجهين الاول قوله تعالى في صفة الكتاب تبيانا لكل شيء والتخصيص
تبيين والسنة شيء الثاني انه اذا ورد الكتاب الخاص والسنة العامة كان العمل بالكتاب اولى لانه
مقطوع في متنه ودلالته والسنة العامة مقطوع بها في متنها لعدم هذين الوجهين واحتج الخصم بقوله لتبين للناس فلا يجوز
التخصيص بالكتاب لانه يقتضي ان يكون الكتاب مبينا وقد مضى الجواب عنه قال مسألة يجوز تخصيص القران
بخبر الواحد الى اخره اقول اختلف الناس القائلون بالعمل بخبر الواحد هل يخص به عموم الكتاب ام لا
فذهب الشيخ وجماعة من الاصوليين والشافعي ومالك وابو حنيفة واحمد رحمهم الله وقال قوم لا يجوز اصلا
وقال عيسى بن ابان ان كان العام قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان العام
قد خص قبل ذلك بدليل منفصل جاز والا فلا والقاضي ابو بكر توقف والمأخوذ ان ابن ابان والكرخي تخصيصه
لخبر الواحد بعد ما اسقطاه لانه صار العام بعد التخصيص مجازا اذ لكل عام خص يخصصه يخرجه عن القطع والدليل
على جواز تخصيص القران بالسنة المتواترة واحتج المصنف على الوقوع باجماع الصحابة على ذلك لانهم خصصوا قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صلعم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصصوا قوله تعالى يوصيكم

الله عن اولاده للذكر مثل حظ الانثيين لقوله عليه السلام القاتل لا يرث والكافر لا يرث المسلم ولا المسلم الكافر
ولقوله في خمس من الابل شاة لا انا نقول وهذا اخبار عن الوقوع يستلزم للجواز قطعا العمل حوا على ذلك
بان الصحابة ان كانوا قد اجمعوا على التخصيص فالمخصص الاجماع وان لم يكونوا قد اجمعوا فلا دلالة
وجوابه انهم اجمعوا على التخصيص مستندا الى هذه الاخبار لا مطلقا فلا يكون المخصص هو الاجماع وايضا
بان عمر بن الخطاب رد حديث فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك
الحديث مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا لقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
وجوابه انه انما رده لان هذا الحديث كان شاكا في صدق الراوي ويدل عليه قوله لا ندري اصدقت ام كذبت
والنزاع انما وقع في الحديث الذي يروونه الثقات ولانه مطلق الحديث فالوا العام قطعي والخاص ظني فلا يكون
معارضا له وقال ابن ابان والكرخي ان العام غير المخصوص بما ذكرنا قطعي غير ضعيف بسبب التخصيص
والخاص ظني فلا تعارض وجوابه ان التخصيص انما هو لدلالة العام وهي ظنية فقد تعارض العام
الظني في دلالته القطعي في متنه والخاص الظني في متنه القطعي في دلالته فيجب الجمع اذا امكن وهو ممكن
هاهنا بان يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وقال القاضي ابو بكر العام قطعي من جهة والخاص قطعي من
وجه وقد تعارضا وليس احدهما اولى بالعمل فيجب الوقف وجوابه ان يقول لا نسلم انه لا اولوية
لاحدهما بل نقول ان الخبر اولى لان العمل به يحصل معه الجمع بين الدليلين والجمع اولى قال مسألة الاجماع يخصص
القرآن والسنة الى آخره اقول هذه المسألة مما اتفقوا عليها وهي في جواز تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع
والدليل عليه الوقوع لانهم اجمعوا على ان آية القذف خاصة بالاحرار فان العبيد انما يجلدون نصف
حدهم واعلم ان الاجماع في الحقيقة ليس بمخصص وانما هو دليل على وجود المخصص ولذلك اذا عمل
اهل الاجماع بخلاف نص فانه لا يكون ناسخا وانما يكون متضمنا للناسخ دليلا عليه قال مسألة العام يخص
بالمفهوم الى آخره اقول ذهب القائلون بان المفهوم حجة الى جواز تخصيص العموم به
سواء كان المفهوم من قبيل مفهوم الموافقة كقولك لعبدك كل من دخل داري فاضربه وزيدا لا تقل له اف كان ذلك
دالا على تحريم الضرب لان الكلام سيق لتحريم الاهانة لزيد فيجب كف الاذى عنه او كان من قبيل
مفهوم المخالفة كقوله عليه السلام في الانعام زكاة ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فانه لكل المفهوم يدل على المنع
من وجوب الزكاة في المعلوفة والدليل على جواز التخصيص به انه دليل شرعي وقد تعارض هو والعام فيجب
الجمع فانه العام اقوى من المفهوم فلا يكون معارضا له قلنا الجمع اولى من السقوط اخيرا مثل خبر الواحد العموم
واعلم ان الواو وجه وقيل يشعر بان هذا بالمفهوم في صدر المسألة مفهوم الموافقة حتى يصح عطف مفهوم المخالفة
عليه
بيسه نظر

قال مسألة فعله صلى الله عليه وسلم يخصص العموم كما لو قال الوصال الى آخره اقول اذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا على خلاف ما دل
عليه العموم كما اذا قال الوصال او استقبال القبلة عند الحاجة وكشف الفخذ عند الصلاة حرام على كل مسلم
ثم فعل احدها فلا يخلو اما ان ثبت وجوب اتباعه عليه بدليل خاص لذلك الفعل المعين كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
كما رايتموني اصلي او ثبت وجوب اتباعه بدليل عام كقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان كان الاول
كان الفعل ناسخا لحكم العام المتقدم وهو وجوب كشف الفخذ حرام عند الصلاة على كل مسلم اما بالنسبة اليه فظاهر
واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التاسي به بدليل خاص وهو قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وان كان الثاني فقد
اختار المصنف تخصيص العام الذي يدل على وجوب التاسي وهو قوله تعالى لقد كان لكم الآية بالعام الذي
خالفه وهو قوله الوصال حرام على كل مسلم حتى كانه قيل لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الا في الوصال
وقال قوم ان العمل بخلاف الفعل وهو قوله لقد كان لكم اولى من العمل بما خالفه وهو قوله الوصال حرام على كل
مسلم وقال آخرون بالوقف واحتج المصنف بان التخصيص اولى لان فيه الجمع بين الدليلين فانا اعملنا
قوله لقد كان لكم ولم يبطل قوله الوصال حرام بالكلية بخلاف العكس قالوا الفعل اولى لانه اخص اجاب بان الكلام
واقع في العموم يعني قوله لقد كان لكم وقوله الوصال حرام لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل ليس
بلازم في حق الامة بنفسه الا بالدليل وهو قوله لقد كان لكم اخص من قوله الوصال حرام لانا نقول لا نسلم ان
الفعل دالة لوجوب ما على وجوب التاسي به ويجري ذلك مجرى من يقول الدال على وجوب الزكاة وهو قوله اداء
زكاة اموالكم مع حصول المال والنسك بطلانه قال مسألة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف
فلم ينكره كان مخصصا للفاعل الى آخره اقول اتفق الاكثرون على انه عليه السلام اذا علم بفعل واحد من الصحابة
لا مرض الامور مخالف للعموم ولم ينكره عليه مع القدرة فانه يكون مخصصا للعموم في حق الواحد ثم اما ان
يتبين هناك معنى يوجب تخصيص ذلك الفعل من العموم او لا يتبين فان كان الاول فكل من شارك الفاعل في ذلك
المعنى كان حكمه حكمه بالقياس او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وان كان الثاني فالحق انه لا يتعدى
ذلك الحكم عن الفاعل المعين لعدم الدليل الدال على التعدي اذ لا قياس حينئذ لعدم المعنى الجامع لا يقال
الدليل موجود وهو قوله حكمي على الواحد لانا نقول لو حكمنا به لبطل العموم بالكلية فلم يبق للتخصيص
هذا الحديث بالتخصيص علم جماعة لا دليل له بخلاف ما اذا اتبين الجامع لبطلان العام بالقياس الا بالحديث
مع وجود الدليل العام الدال على الفعل والدليل على التخصيص انه عليه السلام لم يسكت عن الانكار الا وقد كان الفعل جائزا
لذلك الفاعل والا لما ساغ الاهمال قال مسألة الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي
الى آخره اقول ذهب المحققون الى ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف العموم لا يخصصه سواء كان الصحابي

راويا او لم يكن وذهب آخرون الى انه يخصصه وفرق مالك بين الراوي وغيره فاوجب التخصيص بقول
الراوي دون غيره والدليل على انه غير مخصص انه ليس بحجة فلا يعارض العام الذي هو حجة
قالوا لو لم يكن الصحابي لاجل الدليل وان يكون لا لدليل والا كان فاسقا لان الفرع الذي يخرج السمعي حرام واذا كان
وجب انما هو لدليل فذلك الدليل يكون مخصصا للعموم للجمع والجواب انا نسلم انه انما قال لدليل لكن لدليل
ظنه او لدليل في نفس الامر واذا كان الدليل انما هو بظنه لم يجز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لوجب عليه
ان يبينه لسقوط عمومه والجواب انا نعارضه ونقول لو كان قطعيا لوجب ان يبينه لتحصيل الفائدة وايضا لو كان
قطعيا لم يخف على غيره لان القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وشيء منها لا يخفى عن احد من
الصحابة ولما خفي دل على انه ليس بقطعي وايضا لو كان قطعيا لما ساغ لغيره من الصحابة مخالفته والمخالفة
سائغة بالاتفاق قال مسئلة الجمهور ان العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص الى آخره اقول اختلف الناس
في ان العادة هل تخصص العموم ام لا فذهب الجمهور الى انها غير مخصصة وقالت الحنفية انها مخصصة وذلك مثل
انه اذا كان من عادة المخاطبين تناول بعض من الطعام خاص كالبر وورد خطاب عام بتحريم الربوا في الطعام
لم يوجب علم حرمة الربوا في الطعام كان اللفظ جاريا على عمومه في تحريم الربوا في كل طعام معتادا كان او غير معتاد
واحتجوا على ذلك بان اللفظ طعام لغة وعرفا اما لغة فظاهر واما عرفا فلان الفرض عرفهم في تناوله
لا في علمه استعمال اسم الطعام في البر والحجة ضعيفة لان العادة فانه هو الحاكم على العامة فلا يصلح التخصيص قالوا الفاظ
العام تتخصص بالتي للعامة كتخصيص الدابة في العرف بالفرس والنقد بالغالب لكونه معتادا والجواب ان كان اسم
عليه لكل الخاص كلفظ الدابة الغالب على الفرس تخصيصه وليس النزاع فيه وانما النزاع في اللفظ العام اذا غلب
تناوله له هل يخص به ام لا فالحاصل ان غلبة الاسم تستلزم الاختصاص بخلاف غلبة التناول قالوا لو قال لعبده اشتر
لي لحما وكان من عادته تناول لحم الضان لم يفهم سواه والجواب ان هذا انما حصل بقرينة صارفة للمطلق عن اطلاقه
والكلام انما هو في العام والفرق بين العام والمطلق ظاهر قال مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام
فلا يخصص الى آخره اقول اتفق الجمهور على ان العام لا يخصص بذكر احد افراده اذا كان حكم ذلك الفرد
موافقا لحكم العام مثاله ما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر مع ما روي انه مر بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها
وقال ابو ثور ان ذلك العام مخصوص بذلك الخاص حتى انه لا يتناول بعده للكثير والدليل على عدم التخصيص بان
ان المخصص لابد وان يكون معارضا للعام ولا تعارض بين العام واحد افراده فلا يعمل بها واحتج ابو ثور بان
المفهوم يخصص العموم على ما مضى والجواب ان المفهوم المخصص ليس مفهوم اللقب كما في هذه الصورة لانه لا
انه لا فائدة في ... التخصيص كما في مفهوم الصفة لانا نقول الفائدة المتعين لعدم التخصيص ثم او لسلة بل اهتمام او لعدم الحكم بالباقي

قال مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الى آخره اقول اذا كان الضمير عقيب لفظ عام
وهو عائد الى بعض افراده هل يكون ذلك تخصيصا للعموم ام لا فذهب جماعة من الاشاعرة والقاضي عبد
الجبار وغيره من المعتزلة الى انه لا يكون مخصصا وابو الحسين البصري والامام ذهبا الى انه مخصص وذهب
جماعة الى الوقف والمثال الكاشف عن محل النزاع قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان هذا
عام في البوائن والرجعيات ثم قال بعد ذلك وبعولتهن احق بردهن في ذلك اعاد الضمير الى المطلقات التي
هو لفظ عام مع ان العود انما يصح في الرجعيات واستدل المصنف على انه غير مخصص بان اللفظ العام في محل
جريه على عمومه والضمير راجع الى البعض حقيقة ان رجع الى الجميع لا مراد الى ساولها اللفظ الظاهر فادل الدليل
على تخصيص الضمير ببعض الافراد وخروجه عن حقيقته التي هي العموم الى المجاز فجاز المصير اليه ولم يكن ذلك موجبا
لتخصيص اللفظ العام وخروجه عن حقيقته فانه لا يلزم من المخالفة للاصل في بعض المواضع المخالفة في الجميع
احتج القائلون بالتخصيص بانه يلزم مخالفة ظاهر الضمير على تقدير عموم الاول دونه لان الضمير من حقه
ان يرجع الى الظاهر السابق والظاهر السابق عام فلو عاد الضمير الى بعض افراده مع ان ظاهره مشعر
بعوده الى الكل لزم مخالفة ظاهر الضمير على ما قلتم والجواب انا لا نسلم لزوم مخالفة الظاهر ان الضمير كالعائد
الظاهر ولما كان الظاهر لو اعيد عم يستلزم المخالفة فكذا اعادة الضمير لان هذه الاعادة عين تلك الا حالة
واما القائلون بالوقف فقد قالوا انه ظهر بالكلام امكان التخصيص وعدمه فوجب الوقف وجوابه ان العموم
ظاهر في الظاهر والضمير لان ظاهره يشعر برجوعه الى الكل فلو خصصنا الاول وهو الظاهر خصصناهما معا
لاستلزام تخصيص الظاهر تخصيص الضمير واذا كان كذلك فلو خصصنا الاول لزم مخالفة الظاهر في
العموم في الموضعين ولو خصصنا الثاني يلزم مخالفة العموم في احدهما فيكون هذا ارجح لان فيه مخالفة ظاهر الضمير
والاول فيه مخالفة ظاهرين ظاهر العموم وظاهر الضمير لان ظاهره العموم ايضا ولو سلمنا انه لا يلزم من تخصيص
الاول مخالفة ظاهرين بل اللازم مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة ظاهر الضمير اولى من مخالفة ظاهر المطلقات
لان دلالة الظاهر اقوى من دلالة الضمير لاستقلاله عنه فالعموم المستفاد منه اقوى فعدم مخالفته اولى
قال مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين الى آخره اقول القائلون بان القياس
حجة اختلفوا في انه هل يجوز ان يخصص العام به ام لا فذهب الاشعري وجماعة من المعتزلة والشافعي ومالك
وابو حنيفة واحمد الى جواز التخصيص به وقال ابن سريج يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي وعنوا
بالجلي قياس المعنى وبالخفي قياس الشبه وقال عيسى بن ابان يجوز التخصيص ان كان العام قد خص قبل ذلك وقال
قوم يجوز التخصيص ان كان اصل القياس من الصور التي اخرجت من العموم وذهب ابو علي الى ان العام يقدم مطلقا والقاضي

ابو بكر وامام الحرمين فالاول الوقف والذي ذهب اليه المصنف ان العلة ان ثبتت عليتها بنص او اجماع او
كان الاصل المقيس عليه مخصصا مطلقا سواء خص بالمتصل او بالمنفصل فانه يجب التخصيص بالقياس وان
لم يكن كذلك نعتبر بالقرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح لاصل القياس خص به والا فالعمل بالعموم واستدل
على ذلك بان العلة اذا كانت بهذه الشروط تكون كالنص الخاص فتخصص بها جماعة الدليل واستدل
بعضهم على ان العلة المستنبطة لا تخصص العموم فان تلك العلة قد تكون راجحة على العموم وقد تكون مرجوحة
وقد تكون مساوية وعلى تقديري المساواة والمرجوحية يمتنع التخصيص بها فاذن المخصص ليس الا العلة الراجحة
وهذا التقدير يلزم نفي التخصيص على تقديرين واحدهما والحمل على الباقيين ولا شك ان وقوع تقديرين اغلب
من وقوع تقدير واحد فيكون عدم التخصيص اغلب من وقوعه فلا يجوز حينئذ وجوابه انه لو صح ذلك لامتنع
في كل تخصيص وقد يخص الخاص بالجميع فلو كان هذا مبطلا للتخصيص لوجب ان لا يكون هناك تخصيص
واعلم انه انما ذكر الاستدلال هنا لوروده على مذهبه ووجهه ان يقال ما ذهب اليه من وجوب التخصيص هذا مهم
بالقياس على الاصل المخصوص مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان تلك العلة لا يجب ان تكون
ثابتة بنص او اجماع والا كان هذا هو القسم الاول بعينه بل تكون مستنبطة لكن التخصيص بالمستنبطة
لا يجوز لما ذكر وجوابه عنه ما مر قال الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف على الاقوى اقول
احتج ابو علي الجبائي على انه لا يجوز تخصيص العام بالقياس بوجوه الاول انه لو خص به لزم تقديم الاضعف
على الاقوى لما تقدم في الخصوص ان الخبر يجتهد فيه من امرين احدهما العدالة والثاني الدلالة واما معتمد
القياس فيجتهد فيه من المطاعن الكثيرة من حكم الاصل انه من معلل حكم الاصل وعلى التعليل بالعلة المستنبطة
وعلى وجود تلك العلة في الفرع وعلى عدم المانع وعلى حصول كل الشرائط ولا شك ان ما يحتمل نوعا من الفساد
اقل وجوها مما يحتمل انواعا كثيرة والعمل بالاقوى اولى فالعام اولى من القياس وجوابه ما تقدم من ان العام
ظني ووجه ظنيته احد والقياس كذلك والجمع اولى وانما ما ذكرتم يلزم اذا لزم ابطال احدهما والذي ذكرناه
اعمال لهما فهو اولى وايضا يلزم من ذلك ان لا يخص الكتاب بالسنة فانها اضعف وان لا يخص الكتاب والسنة
بالمفهوم لضعفه عن المنطوق قال الثاني ان معاذا لما ارسله صلى الله عليه وسلم قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم
على ذلك وهذا يدل على تأخير القياس عن الكتاب والسنة فلا يكون مخصصا لهما فان ذلك يقتضي تقديمه عليهما واجيب
بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول عليه السلام ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم الكتاب والسنة
بل خص العموم بالسنة فعلمنا ان التأخير في تابع للحكم الثالث ان دليل القياس انما هو الاجماع والاجماع على

جواز القياس عند مخالفته العموم على ما ذهب اليه الواقفية لانهم لا يجوزون القياس حينئذ وجوابه
لا نسلم ان كل دليل القياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وهو هنا كذلك لان التنصيص على علة
الحكم كالتنصيص على الحكم واذا كان كذلك كان تعدية العلة المؤثرة وهي الثابتة بنص او اجماع تعدية
حكم محل التخصيص وهو الاصل المخصص بنوعه علم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا بالاجماع ليمنع
وما سوى هذين تعدية العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان رجح الخاص وهو القياس خص اعتباره لان رجحان
الظن هو المعتبر كما في الاجماع الظني لا العمل بالعام وهذه المسئلة تعني تقديم القياس على العموم وعدمها
كتقديم خبر الواحد عليه وظنيته عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية وعدمهم لان الاقل
الخاص فيهما ظني قال المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه الى آخره اقول
المطلق هو اللفظ الدال على معنى كلي من حيث هو شائع في جنسه لا من حيث انه عام ولا من حيث انه خاص فلا
من حيث هو كلي ولا جزئي فخرج عنه المعارف الدالة على الاشخاص الجزئية ومثل كل رجل فانه عام والمطلق
عند الاصولي العموم واذا عرفت المطلق فالمقيد هو مقابله وهو الدال على معنى غير شائع وقد يطلق
المقيد على ما اخرج من شياع بوجه ما كرقبة مؤمنة فانها مخرجة من مطلق الرقبة والمباحث للاكثر في التخصيص
مما اتفقوا عليه واختلفوا فيه اذا كان مزيفا او مختارا فانها ثابتة هنا ونزيد هنا مسئلة قال مسئلة
اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما الى آخره اقول اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا يخلو اما ان
اما ان يتحدا او يختلفا فان اختلفا فلا خلاف في انه لا يحمل المطلق منهما على المقيد مثل اطعم طعاما من اطعمة
العراق واكس ثوبا فانه لا ينتقل الثوب بقيد العراق لانه لا يمكن الجمع بينهما من غير تناف الا في صورة واحدة وهي
ومثل ما مر في كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تملكوا رقبة كافرة فان الاجماع هنا منعقد على ان
النهي بالكفارة يوجب تقييد العتق في الظهار بنفي الكفر لامتناع الجمع بينهما ولذلك قال وهو واضح اي تقييد الرقبة المطلقة
بالمسلم واما ان لم يختلف الحكمان فلا يخلو اما ان يتحد سببهما او يختلف فان اتحدا فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فان كانا مثبتين حمل المطلق على المقيد كقوله في الظهار اعتقوا رقبة مؤمنة اعتقوا رقبة ويكون هذا الحمل بيانا
للرقبة المطلقة لا نسخا للاطلاق وقيل ان تأخر المقيد فهو نسخ والدليل على الحمل مطلقا انه جمع بينهما في العمل
فان العامل بالمقيد عامل بهما وليس كذلك العامل بالمطلق فيكون اولى وايضا فانه اذا عمل بالمقيد خرج عن عهدة
التكليف بيقين وليس كذلك لو عمل بالمطلق واما انه لم يكن هذا الحمل نسخا لانه لو كان كذلك لكان تخصيص العام نسخا
لانه مخالف ورد متأخرا عنه ولكان المطلق اذا تأخر عن المقيد ناسخا له لانه مزيل للخروج عن العهدة بخصوص صفة
المقيد كان المقيد المتقدم مزيل الخروج عن العهدة بأي نوع كان وليس كذلك بالاتفاق لصحة انه لو كان نسخا

لكان المراد باللفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى يكون به
بيانا على ما هو متعين السكوت مبينا لمراد المتكلم لكن دلالة الرقبة على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق
لم يوضع للمقيد واذا كان مجازا والاصل عدمه كان ذلك نسخا لا تبيينا وجوابه ان ما ذكرتموه آت فيما
اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد حينئذ على ان المقيد بيان فيلزم مجاز من جهة
دلالة المطلق على المقيد مجازا وايضا ينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة
ودلالتها على السليمة مجاز والتحقيق في هذا ان المطلق دال على اي رقبة كانت فيكون المرجع بالتقييد
الى التخصيص وبهذا التحقيق اندفع ما الزمه اعني قوله لو كان حمل المطلق على المقيد بيانا لكان دلالة
المطلق عليه مجازا ووجه اندفاعهما ان معنى قوله اعتق رقبة ليس هو الامر بعتق رقبة ما بل برقبة من الرقاب
اي برقبة معينة من المعينات لاستحالة وجود المطلق من غير تشخص ولا شك انه اذا كان معنى قوله اعتق رقبة
من الرقبات الا معينا من المعينات يسمى تقييدا الا انه قد يخرج من بيان نوع ما واذا كان كذلك علا اسم كونه
مجازا لان دلالة معين من المعينات على اي معين عرض من ذلك الجنس يكون حقيقة ضرورة كونه معينا من المعينات
مسمى كالاشتراك المعنوي بين جميع المعينات اما اذا كان الخطابان مثل قوله لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا
فانه يحمل على المعنى انه لا يعتق احدهما بالاطلاق لامكان الجمع من غير تعارض واما اذا اختلف حكمهما كقوله في كفارة
الظهار اعتق رقبة وفي القتل اعتق رقبة مؤمنة فمنهم من حمل المطلق على المقيد بمعنى ان النفس لو طالت
احدهما يسمى تقييدا للاخر لفظا وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه على ما نقل عنه في الشامل ومنهم من ذهب الى ان
المطلق يحمل على المقيد بالقياس ان ثبت شرائطه والا فلا وهو المنقول عنه ظاهرا ومنهم من منع مطلقا سواء كان
هناك جامع او لا فالمذهب الاول عندي باطل لانه لا امتناع في ان يقول اعتق رقبة في الظهار مهما كانت وقال
اعتق رقبة مؤمنة في القتل واذا امكن التباين فليس تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الاخر والمذهب الاخر
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله غير لائق على اصله وهو القول بالقياس لانه مهما تم شرائط القياس وجب
العمل به فاذا افرضنا الشرائط حاصلة تقيد المطلق بما قيد به المقيد … التقييد عملا بالقياس وحجة
اصحابه بانه لا دليل على التقييد غير القياس ويلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة
باي نوع كان بالقياس والنص لا ينسخ بالقياس وجوابه انا لا نسلم نسخ النص بل يسلم تخصيص سميناه
وذلك لا يرد على تخصيص العام بالقياس عندكم على محل التخصيص قال البيان والمبين يطلق
على فعل المبين الى آخره اقول البيان يطلق تارة على فعل المبين وهو العلم الحاصل به
ويطلق على الدليل الدال على ذلك العلم ويطلق على المدلول والتبيين فيه ان البيان يطلق بالمعنى الاول على التبيين

ههنا غلط الناسخ وكتب البيان والمبين موضع المجمل وآخره

معروف بالدليل فهو اخص عن هذه الثلث فيحمله كل قوم على واحد منها وذهب الصيرفي الى ان البيان
هو التعريف فلا كل جعله اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وهو غير جامع لانه لا يدخل
فيه البيان المبتدأ وهو الذي يدل على الحكم من غير سابقة اجمال وايضا هذا الحد فيه … يستعمل على التجوز
والتكرير اما التجوز ففي لفظ الحيز لانها موضوعة بالحقيقة للمكان المختص بالاجسام واما التكرير
ففي لفظ الوضوح فان التجلي هو الوضوح والتكرير زائد لا يحتاج ذكرها في الحد وقال القاضي ابو بكر
والجمهور ان البيان هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري ان البيان هو العلم الحاصل عن الدليل واما
المبين فانه نقيض المجمل وهو الذي يدل بظاهره على المعنى المقصود منه سواء سبقه اجمال او
لم يسبقه وهو يقع في المفرد والمركب والفعل قال مسئلة الجمهور الفعل يكون
بيانا الى آخره اقول المشهور ان الفعل قد يكون بيانا للمجمل وان كان قد نازع فيه قوم والدليل
انه عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل ويدل عليه قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم يدل على
انه بين بعض الافعال بفعله لا يقال ان البيان وقع بهذا القول لانا نقول ان هذا القول دال
على ان الفعل بيان لا على انه بيان وذلك لو كان ما ذكرناه وايضا فلا شك ان دلالة الفعل على الصفة اظهر من
دلالة القول عليها قالوا البيان بالفعل يقتضي الطول فيتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز قلنا قد يكون
القول اطول خصوصا في افعال الصلوة سلمنا ان القول لا يقتضي التأخير لكن لا نسلم ان الفعل يقتضيه
لحصول الشروع فيه سلمنا انه يقتضي التأخير لكن التأخير لسلوك اقوى البيانين غير ممتنع سلمنا التأخير
لكن التأخير عن وقت الحاجة ممتنع اما التأخير لا عن وقتها فلا نسلم امتناعه وهو ههنا كذلك
قال مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا الى آخره اقول لما بين ان كل واحد
من القول والفعل صالح لان يكون بيانا فرع على ذلك مسئلة وهي انهما اذا اجتمعا هل يكون
البيان بالقول او بالفعل ونقول ان الفعل اما ان يكون موافقا للقول او مخالفا له فان كان
موافقا فان عرف المتقدم منهما فالمتقدم بيان والمتأخر تأكيد له الا ان يكون المتأخر مرجحا بالنسبة
الى المتقدم فانه حينئذ لا يكون المرجوح مؤكدا للراجح والمتقدم … لان كل واحد منهما
مستقل بالبيان فصار التأكيد وان كان المؤكد مرجوحا واما ان جهل المتقدم فان احدهما يكون بيانا والاخر
تأكيدا على الجملة وان لم نقطع على المفصل الا ان يكون احدهما ارجح فان البيان يكون هو المرجح على
ما مضى وان لم يفصل المصنف فيه واما ان اختلفا كما روي انه عليه السلام بعد آية الحج من قرن العمرة الى الحج فليطف
طوافا واحدا وليسع سعيا واحدا وروي عنه عليه السلام انه طاف طوافين وسعى سعيين فمذهب المصنف انه …

الناسخ

المصنف ان القول السابق يحمل على انه بيان او على انه واجب مخصص سوا كان متقدما او متاخرا
لان البيان لو كان هو الفعل لكان القول معطلا ان ورد متاخرا او يكون الفعل ناسخا ان كان متقدما
ولو جعلنا البيان بالقول حصل الجمع بين مقتضى القول والفعل فيكون اولى وذهب ابو الحسين البصري
الى ان البيان هو المتقدم من القول والفعل كما في صورة الاتفاق فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف
الثاني واجبا وان كان هو القول لم يكن واجبا والزم المصنف ابا الحسين كون الفعل منسوخا بالقول
اذا كان الفعل متقدما والاصل عدم النسخ وايضا الجمع اولى من النسخ وقد امكن فيقتضي مذهب المصنف
قال مسئلة المختار ان البيان اقوى الى اخره اقول اختلفوا في ان البيان هل يجب ان يكون مساويا
للمبين او يجوز ان يكون اضعف فذهب الكرخي الى وجوب المساواة وذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان
يكون ادنى وذهب المصنف الى ان البيان يكون اقوى من المبين وقد فصل بعضهم فقال ان كان البيان
للمجمل كفى في تعيين احد محتمليه ادنى ما يقتضي الترجيح وان كان البيان للعام او المطلق فلا بد وان يكون
اقوى وقد استدل المصنف انما شرطنا ذلك لانه لو كان البيان مرجوحا لزم الغاء الاقوى في العام
اذا خصص والمطلق اذا قيد والغاء الاقوى والعمل بالاضعف باطل قطعا انما قال على مذهب
المفصل ورد المصنف على الكرخي بان البيان لو كان مساويا للمبين لكان تخصيص احدهما بكونه بيانا
والاخر بكونه مبينا تحكما من غير دليل قال مسئلة تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الى اخره
اقول اتفق الجمهور من العقلاء على انه يمتنع تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه القائلون
بجواز تكليف ما لا يطاق واما تاخير البيان الى وقت الحاجة فجوزه الجمهور منهم الاشعري وجماعة
من اصحاب الحنفية وذهب ابو بكر الصيرفي وابو اسحق والحنابلة وبعض الحنفية الى انه ممتنع
وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى انه يجوز تاخير بيان المجمل دون غيره واما ابو الحسين
البصري فانه فصل فيها وقال كل ما له ظاهر استعمل في غيره فانه لا يجوز تاخير بيانه الاجمالي ويجوز تاخير
التفصيلي واما ما ليس له ظاهر فانه يجوز تاخيره ... فمثال الاول العام اذا خصص
والحكم اذا نسخ والمطلق اذا قيد فان ظاهر العام يقتضي ... مخصوص وظاهر الحكم
انه غير منسوخ وظاهر المطلق انه غير مقيد واذا استعمل في هذه وجب ان يبين اجمالا
ويقول هذا العام مخصوص والحكم منسوخ والمطلق مقيد ولا يجب بيان الباقي ولا مدة النسخ
ومثال الثاني المجمل فانه لا دلالة ظاهرة له فلا يجب بيانه الا وقت الحاجة واما
المشترك والنواهي وعند الجبائي يجوز تاخير البيان الا في النسخ واحتج المصنف على جواز التاخير

مطلقا بوجوه الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
وهذا عام في كل ما يغنم ثم ان النبي عليه السلام بين ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من كون
الغنيمة للقاتل واما برأي الامام واختص ان ذا القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل
لما سئل عن ذلك انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه
ولم ينقل اقتران البيان الاجمالي وايضا فلا اصل عليه فبطل مذهب ابي الحسين الثاني ان الله
تعالى امرنا بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وهذه ايات مجملة وعامة ثم ان النبي صلى الله عليه وجبريل بين ذلك للمكلفين بعد نزول الخطاب
على التدريج الثالث ان جبريل في ابتداء الوحي نزل الى الرسول عليه السلام قال اقرأ قال وما اقرأ قال اقرأ فقال ما
اقرأ فلما قال اقرأ باسم ربك الذي خلق وهذا يدل على جواز تاخير البيان لا يقال ان هذا متروك الظاهر
لان الامر ان اقتضى الوجوب على الفور امتنع تاخيره لانه تاخير للبيان عن وقت الحاجة والوجوب على
التراخي ممتنع تاخيره لانه يقتضي جواز الفعل في الزمن الثاني من الامر قطعا ... عن الفور
والتراخي لانا نقول هذا مبني على ان الامر قبل البيان يقتضي اما الفور او التراخي ونحن نمنع
ذلك بل انما يقتضي بعد هذا البيان وهذا اكثر النظائر كقول السيد لعبده افعل قال واستدل بقوله
تعالى ان ... تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعينها بالسؤال الى اخره اقول ان الجماعة من الاصوليين
القائلين بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجة كالغزالي وغيره استدلوا على قولهم بوجوه احدها

فانه عن دلالة جواز التاخير

المصنف الاول قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امرهم بذبح بقرة معينة ولم يكن بينه ودليل
البصري انهم لما سألوا عن المامور به بينه الله تعالى وقال انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك
ثم سألوا عن بيان البيان فقال انها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ثم سألوا عن بيان البيان فقال انها بقرة
لا ذلول تثير الارض ... كل انها ... دليل على تعينها وايضا لو لم تكن معينة لكان المامور به بقرة لا
... عن المامور به في المرة الاولى وذلك باطل اجماعا وايضا لما طابق ... ما ذكره ... على الاحكام والسياق
واما الكبرى فظاهرة لانها لو كانت مبهمة لكان السؤال عبثا واعترض المصنف وعورض على هذا الدليل بمنع
التعيين والدليل عليه انه امر بذبح بقرة وهي لفظة نكرة غير دالة على التعيين واذا لم تكن دالة على التعيين
لم يكن فيه تاخير البيان وايضا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزاتهم ولكنهم شددوا فشدد
الله عليهم وذلك دليل على عدم التعيين لان زمان البيان ليس ... وايضا لو كانوا مامورين
بذبح البقرة المعينة لما استحقوا التعنيف على طلب بيان البيان لكن الله عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا

يقولون يعلم من ذلك انهم اما امروا بذبح بقرة مطلقة ويمكن الجواب عن الاول بان البقرة وان
كانت اللفظة مطلقة في الظاهر الا ان المراد غير الظاهر وهذا لا يمنع ما ذكرنا بل هو احدى
مقدماتهم التي استدلوا بها على جواز تأخير البيان وعن الثاني بانه خبر واحد وعن الثالث بانه ليس
فيه دلالة على التعسف ولئن كان دالا عليه الا انه ليس فيه دلالة على انهم استحقوا التعنيف
التعسف لاجل تعرضهم في اول القصة بل يجوز ان يكونوا قد استحقوا التعسف لاجل انهم فرطوا في الفعل
بعد حصول البيان التام الثاني لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال قد عبدت الملائكة والمسيح فهو في النار فسكت الرسول عليه السلام في الجواب الى ان
نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك مخصص للآية الاولى واجاب المصنف بان الآية الاولى ليست
عامة في الملائكة والمسيح وغيرهم لان ما موضوعة لما لا يعقل والملائكة والمسيح عقلاء فلا يدخلان تحتها ونزول
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ليس مخصصا لذلك العموم بل هو زيادة بيان لجهل المعترض مع انه حي
وليس فيه دلالة على التخصيص الثالث لو ان تأخير البيان الى وقت الحاجة لو كان ممتنعا لكان امتناعه
اما ان يكون لذاته او لغيره وعلى كلا التقديرين فاما ان يعلم ذلك بالضرورة او بالنظر والقسمان باطلان
فلا امتناع وبه اعتراض بالمعارضة وبانا نقول لو كان جائزا فاما ان يعرف بضرورة العقل او بنظره والقسمان
باطلان فلا جواز ولا اولوية قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة وهو تحكم او الى الابد
اقول احتج المانع من تأخير البيان فيما له ظاهر بانه لو جاز التأخير لكان اما الى مدة معينة او الى الابد والاول
باطل لانه تحكم فان تخصيص تلك المدة بذلك المعين تخصيص من غير مخصص والثاني باطل لانه يلزم تكليف ما لا
يطاق وجوابه ثم لم لا يجوز التأخير الى مدة معينة معلومة لله تعالى وهو وقت الحاجة وليجيء ايضا
بانه لو كان التأخير جائزا لزم المحال لان المخاطب يفهم لما خاطبه والا لكان الخطاب عبثا واذا كان لا
لا بد منه فيقول الظاهر غير مراد وهو المفهوم فالحمل عليه جهالة وغير الظاهر غير معلوم فالحمل عليه متعذر
وجوابه المعارضة بالنسخ فانه يفهم منه الدوام ومع ذلك فلا يجب بيان ان الحكم منسوخ وايضا فانا
نفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة ولا يلزم الجهل فان الجهل الا منع من الجزم بان المراد هو الظاهر
وهذا الاول غير وارد على ابي الحسين واحتج عبد الجبار بان تأخير البيان في المجمل يخل بفعل العبادة في
وقتها للجهل بصفتها جملة واما النسخ فان صفة الفعل مبينة فجاز التأخير فيه دون الاول واجاب
المصنف بان هذا انما يلزم لو كان وقت العبادة هو وقت بيانها لا وقت ما قبلها بلحاظ
بان المجمل يقتضي الاحتمال بالفعل في وقته غير صحيح واحتج ايضا على امتناع تأخير بيان المجمل بانه لو جاز
لجاز الخطاب

بالمهمل لان المجمل لا يفهم منه شيء فيكون كالمهمل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واجاب بالفرق بين الخطاب
بالمجمل والخطاب بالمهمل بان الخطاب بالمجمل يفهم المخاطب منه الامر باحد محتملاته فيطلق نفسه على
الطاعة او المعصية فيحصل له الثواب او العقاب بذلك وهذا من اعظم فوائد التكليف بخلاف المهمل
الذي لا يفهم منه شيء البتة واحتجوا على المنع من جواز تأخير التخصيص بان تأخيره يوجب الشك في كل شخص
انه هل هو مراد ام لا بخلاف النسخ واجاب بان الشك الحاصل من جواز تأخير التخصيص اقل من الشك
الحاصل من جواز تأخير النسخ لان الشك هناك انما هو شك في كل شخص على البدل بخلاف الشك في النسخ فانه
يقتضي الشك في الكل فكان جواز تأخير التخصيص اولى قال مسألة المختار على المنع جواز تأخيره عليه السلام الى الحاجة
اقول هذه المسألة من تفاريع المسألة الاولى فالقائلون بانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة اختلفوا (الى ط)
في جواز تأخير التبليغ من الرسول والمصنف اختار تفريعا على هذا القول بانه يجوز تأخير تبليغه عليه السلام الى وقت
الحاجة واستدل بان التأخير لا يستلزم المحال وكان ممكنا اما الاول فلان عدم استحالته ليس ذاتية
قطعا والاحالة بالغير لان الاصل عدم المحال فيكون ممكنا عدمه واما الثاني فظاهر وانما قلنا انه
يجوز ان يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها وعلى هذا التقدير يجوز التأخير احتج المانع بقوله عليه السلام يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك امره بتبليغ ما انزل الله فلو اخره لم يقع الامتثال واجاب المصنف
بوجهين الاول بالمنع من كون الامر للوجوب الثاني المنع من كونه للفور الثالث المراد بالمنزل ههنا هو القرآن
وذلك لا يستلزم تبليغ جميع الاحكام قال مسألة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص الموجود
الى الحاجة اقول هذا التفريع ثان على القول بالمنع من جواز التأخير وهو انه هل يجوز اسماع العام من
دون اسماع المخصص الموجود ام لا اما القائلون بجواز التأخير في البيان فانهم يقولون بالاولوية بالتأخير
هنا واما المانعون فقد اختلفوا والمصنف اختار تفريعا على القول بالمنع انه يجوز واستدل بان النبي
الاسماع امر من تأخير البيان وايضا فان فاطمة عليها السلام سمعت يوصيكم الله في اولادكم ولم تسمع المخصص
الذي نقله ابو بكر رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمع الصحابة قوله تعالى
اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولم يسمع اكثرهم قوله عليه السلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد زمان طويل قال مسألة المختار على التدريج جواز بعض دون بعض الى الحاجة اقول
هذا التفريع على القول بجواز تأخير البيان وهو انه هل يجوز اسماع بعض المخصص وتأخير البعض
الآخر فمنع منه قوم واستدل المصنف بان آية المشركين من النبي عليه السلام فيها الاخراج العبيد ثم المرأة
على التدريج وآية الميراث بين صلى الله عليه وسلم القاتل والكافر تدريجا وقالوا يلزم البعض يوهم الوجوب

الثاني فيكون خطأ لانه جهالة وجوابه ان هذا التفريع انما هو على القول بجواز تأخير البيان واذا
جاز تأخير اسماع كل المخصصات فاذن يجوز اسماع البعض وتأخير الباقي اولى قال مسألة يمتنع
العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا الى اخره اقول نقل ههنا الاجماع على انه لا يجوز
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وقد رايت بعض الاصوليين نقل عن ابي بكر الصيرفي جواز العمل
به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصصة والجمهور انه يكفي العمل بالعام البحث الموجب للظن بانتفاء المخصص وقال
القاضي ابو بكر انه لا بد من القطع بانتفاء المخصص وكذلك كل دليل له معارضه واستدل المصنف على
ابطال قول القاضي بانه لو اشترط القطع بطل العمل بأكثر العمومات لعدم القطع بانتفاء المخصصات لهذا
والتالي باطل فالمقدم مثله قال القاضي القطع هنا ممكن لا رجالا كثيرة العلماء ربما بحثوا
مع عدم اطلاعهم على المخصص يفيد القطع بانتفائه عادة والا وجب التجهيل وهو مع عدمه يفيد القطع
بعدمه لانه لو اراد المخصص لنصب الله تعالى عليه دليلا ولو نصب عليه دليلا لاطلع عليه المجتهد فلما لم يظفر
بالمخصص دل على انتفائه والوجهان ممنوعان وسند المنع ان المجتهد لعدم علمه قد يفتي بحكم ثم يعدل
ما رجع عنه عن ذلك الحكم ولو كان البحث يوجب القطع لما رجع لدليل ظهر له قال المجمل المجمع
وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالته الى اخره اقول المجمل يطلق في اللغة على المجموع وأما في الاصطلاح فقد
اختلفوا في تعريفه والذي ارتضاه المصنف انه الذي لم يتضح دلالته فيدخل فيه اللفظ والفعل معا وقال
قوم ان المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهذا الحد غير مطرد ولا منعكس اما الطرد
فان المهمل يصدق عليه انه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وليس بمجمل وكذلك المستحيل فانه ليس بشيء فاللفظ الدال
عليه لا يفهم منه شيء مع انه ليس بمجمل واما العكس فان المجمل قد يفهم منه احد محامله فقد صدق عليه المحدود
دون الحد وكذلك الفعل المجمل كما اذا نقل انه صلى الله عليه وسلم قام من الركعة الثانية فاستدل الفعل مجمل لانه يحتمل ان يكون القيام
عن سهو ويحتمل القيام وليس بلفظ فلا يصدق عليه الحد وقد حده ابو الحسين البصري بانه الذي لا يمكن معرفة
المراد منه اي من نفسه واحترز بذلك عن المجمل المبين فانه يمكن معرفة المراد منه بالبيان لا من نفسه ويرد عليه
المشترك المبين فانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه بل بواسطة البيان مع انه ليس بمجمل لكونه مبينا وفيه نظر
ويرد عليه المجاز المراد سواء تبين او لم يتبين فانه لا يمكن معرفة المراد منه مع انه ليس بمجمل وقيل المشترك قد
يدون البيان مجمل حلالا والمجاز فانه ليس بمجمل سواء تبين او لم يتبين واعلم ان الاجمال قد يكون في مفرد اما بالاصالة
كالمفرد المشترك بين معانيها واما بالاعلال كالمختار الصالح للفاعل والمفعول والاصل لهما بواسطة
الاعلال وقد يكون في مركب مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقد يكون في مرجح

الصيغ كقولنا كل ما علم الحكم صوكنا بعلمه فانه مما يرجع الى العلم والى العالم وقد يكون في مرجح
الصفة كقولنا زيد طبيب ماهر فان ماهرا قد يرجع الى الطبيب وقد يرجع الى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما
وقد يكون الاجمال في المجاز المتعدد بعد المنع من الحمل على الحقيقة قال مسألة لا اجمال الى اخره
اقول ذهب المحققون الى انه لا اجمال في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وفي قوله حرمت عليكم الميتة
وامهاتكم وساتكم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وبالجملة لا اجمال في اضافة التحريم الى الكتاب وذهب
ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى انه مجمل حجة الجمهور ان القطع حاصل بان التحريم اذا
اضيف الى الاعيان كان العرف فاضافته تحريم المعنى المقصود منها الفعل المقصود من الميتة
هو الاكل والعموم المضاف اليها يكون بالحقيقة مضافا الى ساولها والفعل المقصود من الامهات
والاحوات هو النكاح والتحريم المضاف اليهما يكون بالحقيقة اليهن يكون مضافا الى نكاحهن حجة
الاجمال احتج المخالف بان الاضمار ههنا لا بد منه لاستحالة اضافة التحريم الى الاعيان واذا كان الاضمار
لا بد منه فلا اضمار لسد الضرورة اليه ولا يتعدى محل الحاجة والبعض كاف فلا يحتاج اضمار الجميع
سعين اضمار البعض والبعض غير متضح فتعين الاجمال وجوابه لا نسلم عدم اتضاح
البعض بل هو متضح بما تقدم من قضاء العادة قال مسألة لا اجمال في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
الى اخره اقول ذهب المحققون الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ليس بمجمل وذهب بعض
الى اجماله واعلم ان الناس اختلفوا ههنا فذهب قوم الى ان ادخال الباء على الفعل المتعدي بنفسه
لا يقتضي التبعيض عرفا وهو مذهب مالك والقاضي وابن جني وذهب آخرون الى انه يقتضيه
وهو مذهب الشافعي وعبد الجبار وابي الحسين البصري والسفه واعلم انه على كل واحد من هذين
القولين لا اجمال اما اذا ثبت ان العرف يقتضي التبعيض فلا اجمال حينئذ لان دلالة العرف ظاهرة
واما اذا لم يثبت ذلك فلا اجمال لان الاصل وجوب مسح جميع الرأس ولا معارض له احتج المخالف
بان العرف يقتضي العرف بين قولنا مسحت بالمنديل وبين قولنا مسحت المنديل فان الاول يقتضي البعض
دون الثاني وجوابه ان المنديل آلة فظهور العرف لاجل مسحت بوجهي واما لا نسلم انه يقتضي البعض
واعلم ان الشافعي نقل عنه ان الباء ههنا للتبعيض واستضعفه المصنف ذلك من حيث انه اشتغل عن العرب
قال مسألة لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان الى اخره اقول اختلفوا في مثل قوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فقال قوم انه مجمل وهو مذهب ابي الحسين وابي عبد الله البصري
وقال الاكثرون انه ليس بمجمل وهو الحق والدليل عليه ان مثل هذا ظاهر في رفع المؤاخذة والعقاب باستقراء
العرف قبل الشرع فلا اجمال

حمله لا يقال ان الخاطئ والناسي يلحقهما الضمان ونفس انواع العقاب والمؤاخذة لانا نقول لا نسلم انه
عقاب سلمنا لكن وجوب الضمان يكون مخصصا لعموم رفع العقاب والمؤاخذة واحتج المخالف بان رفع عين
رفع الخطا والنسيان عن الامة لا ارادة منه الحقيقة لوجودهما قطعا فلا بد من اضمار وليس بعض الانواع اولى من
الباقي ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار وجب للضرورة فيقدر بقدرها فيقع في الاجمال حينئذ وجوابه لا نسلم عدم الاولوية
وبيانه ما تقدم في مسئلة المقتضي من العرف قال مسئلة لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور اقول خلافا للقاضي
مثل قوله صلى الله عليه لا صلاة الا بطهور قال القاضي ابو بكر انه مجمل وقال الجمهور انه ليس بمجمل وهو الحق والدليل عليه
ان عرف الشرع قاض في مثل نفي هذه الحقائق الشرعية بنفي معانيها سلمنا ان لا عرف شرعي فيه لكن العرف
المشهور بين الناس في مثل نفي هذه الاسماء انما هو لنفي فائدتها كقولهم لا علم الا ما نفع سلمنا انتفاء العرفين لكنا نقول لا
بد ههنا من المجاز لعموم نفي الصلاة واولى المجاز ان ههنا نفي الصحة وبيان الاولوية ان حقيقة اللفظ نفي
الصلاة وعدمها واقرب مجاز اليها هو نفي الصحة لانه مساو للعدم وعلى كل تقدير لا اجمال فان قيل هذا اثبات اللغة
بالترجيح وهو باطل لان اللغة وضعية منقولة قلنا لا نسلم انه اثبات اللغة بل هو اثبات اولوية بعض المجازات بالعرف
في مثله قالوا العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة اي متردد بينهما على سواء فان العرف الشرعي في مثل هذا استعمل
لنفي الصحة ولنفي الكمال وجوابه لا نسلم تردد اللفظ بين نفي الكمال ونفي الصحة لعرف الشرع لان عرف الشرع في مثل هذا
النفي نفي الحقيقة الشرعية بل التردد فيه انما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره سلمنا التردد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي
الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم على ما سبق قال مسئلة لا اجمال في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
الى المرفق اقول ذهب بعض الاصوليين الى ان اية السرقة مجملة في اليد والقطع والجمهور على خلافه والدليل عليه ان اليد
حقيقة في العضو المخصوص من الانامل الى المنكب ولهذا صح اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب ولو كان اليد تطلق
على البعض حقيقة لما صح اطلاق بعض اليد عليه واما القطع فانه حقيقة في ابانة المتصل وعلى هذا التقدير لا اجمال فيهما واستدل
بعضهم على نفي الاجمال فيهما بان اليد لو كانت موضوعة للعضو من الانامل الى المنكب والى الكوع والى المرفق على سبيل الحقيقة
لزم الاشتراك ولو تبين عدمه فلا اجمال وجوابه المعارضة بان نقول لو لم يكن موضوعا للكل على سبيل الاشتراك لزم المجاز
وهو خلاف الاصل قال هو لا يحتمل ان يكون لفظ اليد موضوعا للكل على سبيل الاشتراك وان يكون موضوعا للقدر المشترك
بينها وان يكون حقيقة في احدها مجازا في الاخر وهذه الاحتمالات الثلث ان وقع احتمال واحد معين للعدد من
وقوع احتمالين لكن الاحتمال انما يلزم على تقدير ان يكون اللفظ مشتركا وجوابه ان هذا اثبات اللغة اعني كون اللفظ
متواطئا او حقيقة في واحد ومجازا في اخر بالترجيح اعني يكون وقوع احد احتمالين اغلب على الظن من وقوع واحد
منها بعينه وهو باطل بالاتفاق وانما هذا الذي ذكرتموه لو كان صحيحا لزم ابطال كل مجمل لا يتعين ما ذكرتموه فيه لاحتج

المخالف بان اليد تطلق على الكف والاصل الحقيقة فيلزم الاشتراك وايضا القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح
فيكون الاجمال ثابتا في اليد والقطع وجوابه لا نسلم تساوي الاطلاق وبيانه ما تقدم قال مسئلة المختار
ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل الى اخره اقول اختلفوا في ان اللفظ الوارد من الشرع اذا امكن
حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يمكن حمله على معنيين اخرى من غير ظهور لاحد المحملين هل يكون مجملا ام لا فذهب الاكثر
الى انه ليس بمجمل وذهب الغزالي وغيره الى انه مجمل وهو اختيار المصنف واحتج عليه بان اللفظ ههنا امكن
حمله على معنى واحد وعلى معنيين وليس ههنا ظهور لاحد المحملين على الاخر فيكون مجملا اذ معنى المجمل هو هذا احتج
المخالف بوجهين الاول ان حمله على المعنيين اولى من حمله على المعنى الواحد لكونه اكثر فائدة وحمل كلام الشارع على
ما هو اكثر فائدة اولى فوقع الظهور لا الاجمال وجوابه ان هذا اثبات اللغة بالترجيح لانه استدلال على ظهوره في المعنيين لكونه
اكثر فائدة سلمنا لكن يعارضه بان الحقائق اي الالفاظ الموضوعة على معانيها الحقيقية انما وضعت لمعنى واحد
والحمل على الاغلب اولى فكان ظاهرا في المعنى الواحد الثاني انه يحتمل ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الواحد وللمعنيين
على سبيل الاشتراك ويحتمل التواطؤ ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاشتراك لازم على تقدير وقوع
واحد من هذه الثلث والاشتراك ان وقع واحد من اثنين اولى كما مر في السارق وجوابه ما تقدم قال مسئلة
ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل الى اخره اقول اختلفوا في اللفظ الوارد من الشرع
اذا امكن حمله على معنى لغوي وحمله على حكم شرعي متجدد هل يكون مجملا ام لا فذهب جماعة من الاصوليين الى انه مجمل وهو
اختيار الغزالي وبعض الائمة وذهب اخرون الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر في الحكم الشرعي وهو اختيار المصنف مثاله قوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد منه انه كالصلاة في افتقاره الى الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان الطواف
صلاة لغوية لاشتماله على الدعاء واحتج عليه بان المعهود من الشرع انما هو تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة فكان
اللفظ الصادر عنه ظاهرا في الحكم الشرعي المتجدد احتج المخالف بان هذا اللفظ صالح للمعنى اللغوي والشرعي
لان المعهود من الشارع استعمال الالفاظ في معانيها اللغوية في كثير وهذا ايضا مما ذكرناه دال على الاجمال وكونه غير مرجح
لاحد المعنيين وجوابه لا نسلم عدم الاتضاح بل الحكم الشرعي اوضح لما ذكرناه اولا قال مسئلة لا اجمال فيما له
مسمى لغوي ومسمى شرعي الى اخره اقول اختلف القائلون بالاسماء الشرعية في انه اذا ورد لفظ له مسمى
لغوي ومسمى شرعي هل يكون مجملا ام لا فذهب القاضي ابو بكر تفريعا على القول بها الى انها مجملة وذهب بعض الحنفية
والشافعية الى انه غير مجمل وهو اختيار المصنف وقال الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها
لما سالها هل عندك شيء فقالت لا اني اذن صائم فانه يحمل على الصوم الشرعي ويطلق في الاثبات الاول الظاهر وان ورد في
النهي كنهيه عن صوم يوم النحر فهو مجمل وذهب اخرون الى انه في الاثبات ظاهر في المسمى الشرعي وفي النهي ظاهر في اللغوي

احتج المصنف بان عرف الشارع يقتضي بظهور اللفظ في المسمى الشرعي بما مر فلا اجمال حينئذ احتج النافين بالنفي
بالاحتمال بانه صالح للغوي والشرعي على ما مر والجواب قد تقدم احتج الغزالي بان اللفظ في النهي يستلزم
حمله على المعنى الشرعي والا لزم صحة الفعل وهو الصوم فلا صحة ضرورة استلزام النهي الصحة اذ المنهي يستعمل
النهي عنه والجواب ليس معنى الصوم الشرعي الصوم الصحيح بل الامساك مع الهيئات المخصوصة ولو كان
الصوم الشرعي هو الصحيح لكان النهي في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك مجملا فافهم وليس كذلك للقطع
بان المراد النهي عن الهيئات المخصوصة واحتج اصحاب المذهب الرابع بان لفظ البيع في نهيه عليه السلام عن بيع
الحر والخمر لو كان ظاهرا في البيع الشرعي لزم ان يكون مقدورا لاستحالة النهي عما لا يتصور والتالي باطل اجماعا
واذا انتفى ظهوره في المعنى الشرعي ولا احتمال لمعنى لما علم من ظهوره في اللغوي والجواب مع استلزام النهي الصحة
على ما مضى وانما يلزم ان يكون دعي الصلوة للمعنى اللغوي وهو باطل قطعا لان الحائض غير ممنوعة من الدعاء
قال الظاهر والمأول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دلالته ظنية اي الراجح اقول الظاهر في اللغة
هو الواضح يقال ظهر كذا اي وضح وانكشف وفي الاصطلاح عبارة عن اللفظ الدال دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد
في معناه الحقيقي او بالعرف كالغائط المنقول الى فضلة الحاجة فالدلالة الظنية احتراز عن اللفظ الدال على معناه بالقطع
وعن اللفظ المشترك الذي لا يدل ظاهرا على شيء من معانيه وقولنا بالوضع او بالعرف احتراز عن دلالة الاسد على الشجاع
فانه التي تكون بها اظهر منه في الحيوان المفترس فانه وان دل على الشجاع واحتمل الحيوان المفترس احتمالا مرجوحا
لكن لما لم تكن دلالته باحد الوضعين لم يكن ظاهرا والتأويل في اللغة الترجيع من آل يؤول وفي الاصطلاح عبارة عن حمل
الظاهر على المحتمل المرجوح فالظاهر يخرج النص والمشترك المحمول على احد معنييه وقولنا المحتمل احتراز عن حمله على ما
لا يحتمله وقولنا المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على معناه وان اردت حد التأويل الصحيح اي المعمول به زدت على هذا
ما ذكرناه قولك بدليل يصيره راجحا وقد حده الغزالي بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر
فيه نظر من وجهين الاول ان الاحتمال ليس بتأويل بل هو شرط له الثاني يخرج عنه التأويل المقطوع به يعني
ان يصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع لخروجه عما ذكره لقوله بدليل يصير به اغلب على الظن والقطع يتناول
الظن قال وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح اقول التأويل منه ما هو قريب يترجح بادنى مرجح
ومنه ما هو بعيد فيحتاج الى المرجح الاقوى ومنه ما هو متعذر فيرد ولا يحمل عليه ولما فرغ المصنف من تعريفهما
من بعض كل منهما من الامور الاضافية فرب قريب عند شخص بعيد عند اخر لا جرم ذكر المصنف امثلة للبعيد المتعذر منها
حمل الحنفية تأويل الخصم في قوله صلعم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن لان مذهبهم ان الكافر
اذا اسلم وتحته اكثر من اربع بطل نكاحهن ان تزوجهن معا وما بعد الرابع ان تزوجهن على الترتيب قياسا على المسلم ومذهب الشافعي

الخبر مطلقا وقد تأولوه بتأويلات ثلثة احدها يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك
اربعا اي انكح منهن اربعا وفارق سائرهن اي لا تنكح سائرهن الثاني يحتمل انه اراد الامر للزوج بان يختار
الاوائل منهن الثالث يحتمل ان يكون النكاح واقعا في بدو الاسلام قبل تحريم ما زاد على الاربع وانكحة
الكفار انما تبطل منها ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها وقد ذكر المصنف وجهين دالين على
بعد هذه التأويلات الاول انه يبعد عادة ان يخاطب بمثل هذا الخطاب من يكون متجددا في الاسلام من غير بيان
شرائط النكاح مع ان الحاجة داعية الى ذلك لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل تجديد النكاح عليه
في الصورة المذكورة مع ان الظاهر من حال الزوج الماضي امتثال امره صلعم بالامساك واما تأويلهم لقوله
لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت بجعل الخيرة في الامساك والفراق ومذهبهم ليس كذلك
لانهم يقولون بحرمتهما عليهم لوقوع العقد في بعض الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوجة قال ومنها
قوله تع فاطعام ستين مسكينا اي فاطعام طعام ستين مسكينا الى اخره اقول هذه احدى التأويلات البعيدة
للحنفية قالوا لان المقصود دفع الحاجة ولا فرق بين اطعام ستين مسكينا يوما واحدا وبين اطعام مسكين واحد
ستين يوما في دفع الحاجة وان وقع سهوا اعني ان في شيء حدد لكل فلا اعتداد به في نظر الشارع اذ المصالح لنا
هي باعتبار الحاجة والشارع انما نظره الى المصالح واذا كان كذلك وجه هذا التأويل ووجه بعده امران احدهما
انهم جعلوا مفعول الطعام هو طعام وهو معدوم فجعلوه موجودا ليصح عليه ان يكون مفعولا وجعلوا ستين مسكينا
في تقدير العدم مع صلوحه للمفعولية ولا شك ان هذا اضعف مما يسوغ عليه يكون صيغتها الثاني انه يمكن ان الجماعة
حصول استجابة الدعوة وانما تطابق الجماعة على الدعاء وبركتهم ليس بحال الواحد فجاز ان يكون ذلك مطلوبا للشارع رح
بل هو اولى قال ومنها في اربعين شاة شاة الى اخره اقول وهي من تأويلات الحنفية البعيدة فانهم في معنى
قوله صلى الله عليه في اربعين شاة شاة ان المراد قيمة شاة بالعدم وهو ان دفع الحاجة سواء كان بالشاة او بقيمتها المقصود
لتساويهما في هذا المعنى وافتراقهما فيما لا مصلحة فيه ووجه البعد ان قوله في اربعين شاة
شاة ظاهر في تخصيص الشاة بالوجوب عينا لاختصاصها بالذكر ولو حمل على ذلك التأويل
بناء على ان المقصود انما هو دفع الحاجة رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط من العلة
التي هي دفع الحاجة ولا شك ان كل معنى استنبط من حكم وادى ذلك الاستنباط الى بطلان ذلك الحكم
فانه يكون باطلا لاستلزام بطلان الاصل بطلان الفرع قال ومنها حمل ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل الى اخره اقول هذه احدى التأويلات البعيدة وهو حمل قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل كما على بابه فمعان احدها انه اراد بالمرأة الصغيرة الثاني انه اراد ان

الكبيره فلعله اراد الامه والمكاتبه الثالث يحمل انه اراد بالبطلان تصيره اليه في اغلب الاحوال بسبب
لاعتراض الولي عليها اذا زوجت نفسها من غير كفو لانها مالكة لبضعها وكان كبيع سلعته حتى يكون رضاها هو
المعتبر لا لعدم الكتاب مالكه لم يكن لاعتراض الولي وجه لانا نقول الوجه فيه دفع النقيصه ان كانت هي
ان يكون قد زوجت نفسها من غير كفو وانما كانت هذه التاويلات بعيدة لانها مبطلة للعموم وظاهر من قرائنه
ظهور القصد العام لانه اراد تحصيل اصل التعميم مع ظهور اى الداله عليه مع ما اكدها بلفظ ويكرر البطلان
مرة بعد اخرى مع حصول هذه الامور يعلم قطعا ان المقصود ما دلت عليه الالفاظ وهو العموم وحمل
مثل هذا العموم على نادر وهو المكاتبه بعيد لانه يجري مجرى الالغاز فان الظاهر منه شي والمراد منه
امر اخر نادر ولا شك ان المكاتبه نادره يحمل عليها نادر مع امكان قصد المنع من استقلال المراة
سوا كانت حرة او امه او مكاتبه صغيره او كبيره فيما يليق بالعادة المنع من استقلالها وهو النكاح وعن
المصير اليه والحمل على الصغيره وانما كان بعيدا لما ذكرناه اولا وكان نكاحها نفسها عندهم صحيح موقوف
على اجازة وليها والنبي صلى الله عليه حكم ببطلانه والحمل على الامه ضعيف ظاهرا ولانه عقب بقوله فان مسها فلها المهر بما
استحل من فرجها والمهر انما يستحقه السيد لا هي قال ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى
اخره اقول من التاويلات البعيدة حملهم حديث لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل على صوم القضاء
والنذر لانه لم يبطل صحة الصوم وان لم يحصل النية من الليل اذا وجدت بالنهار وانما كان هذا بعيدا لان
الصوم نكرة وقد دخل عليه حرف النفي فيفيد العموم على ما سبق ولا شك ان المبادر الى الافهام انما هو الصوم الاصلي
المكلف به في اصل الشرع فالحمل على القضاء والنذر حمل الظاهر على النادر وذلك يجري مجرى اللغز الذي لا يليق
لا يصح اراده الظاهر من هذا النفي انه يقتضي نفي الصوم ونفي الصحة نفيهما لكونه لانا نقول ... مع تسليم
ان النفي لا يصح على ان الصيام الشرعية يجب تاويله باقرب تاويل وهو نفي الصحة لان نفي الذات يستلزم نفي جميع الصفات
ونفي الصحة كذلك فصار بالنظر الى غيرها من الصفات فكان الحمل عليها اولى قال ومنها حملهم ولذي
القربى على الفقراء منهم الى اخره اقول ومن التاويلات البعيدة حملهم قوله تعالى ولذي القربى في اية
الخمس على الفقرا منهم وانما حملوا على ذلك لان المقصود من دفع الخمس انما هو سد الخلة ولا خلة مع الغنى
فلا معنى للدفع وانما كان ذلك بعيدا لان دفع الخمس انما كان لتعظيمها لشانهم وشانا لشرفهم ومع ذلك وان كان
المقصود انما هو ذلك كانت القرابة علة للدفع ظاهرا ولا اعتبار بالحاجة فالجمع بينهما مع عدم ذكره قال
ومنها حمل مالك انما الزكاة على بيان المصرف لا على التمليك لكل صنف صنف من هذه التاويلات البعيدة وتعليل
بعده ان الله تعالى اضاف الصدقه بلام التمليك وعطف بواو التشريك والحمل على بيان المصرف يوجب المنع من

من التشريك الذي هو ظاهر من الايه والمصنف لم يستبعد هذا التاويل لان سياق الايه يدل عليه لان الله
تعالى ذكر حال جهم بالمطوعين في الصدقات ويقولون ان محمدا صلى الله عليه يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم
رضوا وان منعهم سخطوا فالله تعالى اراد الرد عليهم وذكر انه ما يعطيه محمد عليه السلام لانه اعطيها
المستحقين وهم الاصناف التي عدها الله تعالى قال المفهوم الدلالة منطوق ومفهوم ما دل عليه اللفظ في محل
النطق الى اخره اقول الدلالة اللفظية اما ان تكون مستفادة من منطوق اللفظ او من مفهومه فمعنى
منطوق اللفظ ما دل عليه اللفظ في محل النطق كقوله في سائمة الغنم الزكاة فان هذا اللفظ يدل بمنطوقه
على وجوب الزكاة في السائمة والمفهوم بخلاف هذا وهو ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق كدلالة الحديث
المذكور على عدم الزكاة في غير السائمة وينقسم الى قسمين اما ان يكون صريحا او لا يكون فالصريح ما وضع اللفظ
له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد لتوقف صدق المتكلم عليه او توقف عليه الصحة العقلية
او الشرعية تسمى تلك الدلالة دلالة اقتضا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه
فان هذا يدل على رفع الخطا والمقصود رفع حكم الخطا وهو مما يتوقف عليه صدق المتكلم وكذلك قوله واسال
القرية فان هذا يدل على سوال القرية والمقصود سوال اهلها وهو مما يتوقف عليه الصحة العقلية وكذلك
قوله اعتق عبدك عني على الف فانه يستدعي التمليك لتوقف العتق عليه وهذا مما يتوقف عليه الصحة الشرعية
واما الذي يتوقف عليه احدهما اي الثلثة واقترن بالحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فهو تنبيه وايما كما
سياتي بيان اقسامه وان لم يقصد لكن يلزم مما دل اللفظ عليه فيسمى دلالة الاشارة مثاله قوله العلا
في بيان اقل الطهر واكثر الحيض بخمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن
فقال تقعد احداهن شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي فهذا انما سيق لبيان نقصان الدين
وما وقع النطق مقصودا به لكن حصل منه الاشارة الى اكثر الحيض واقل الطهر فانه لا يكون فوق شطر الدهر
وهو خمسة عشر يوما اذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها وكذلك تدل على اقل
مدة الحمل بستة اشهر بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقد قال تعالى وفصاله في عامين وكذلك
الى قوله من وطئ ليلا واصبح صائما لم يفسد صومه لانه تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فان اخر
جزء من الليل يصدق عليه انه من الليل فجاز الوطء فيه ويتبعه والذي فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض جعل الغاية للتبيين الى طلوع الفجر فلو لم يجز الاصباح على الجنابة
لحرم الوطء قبل الفجر بمقدار ما يتسع فيه الغسل قال المفهوم مفهوم موافقه ومفهوم مخالفة
فالاول ان يكون المسكوت موافقا في الحكم الى اخره اقول دلالة اللفظ على المفهوم اما ان يكون موافقة

لدلالته على المنطوق او مخالفة ويسمى الاول مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه والثاني
مفهوم المخالفة مثال مفهوم الموافقة دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وكدلالة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره على المجازاة بما فوق المثقال وكدلالة قوله ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من
ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك على تأديته ما دون القنطار بالاول وعدم تأديته ما زاد على الثاني وهذا التنبيه
بالادنى على الاعلى ويكون الحكم في محل السكوت اولى منه في محل النطق فاما يكون كذلك اذا عرف المقصود من
الحكم في محل النطق وعرف انه اشد مناسبة للحكم في محل السكوت من الحكم في محل النطق ولا يحتمل اعتداد هذا
المسلك ووجوده في محل النطق والسكوت سماه قوم قياسا ولا يحتمل كون الحكم في محل السكوت اولى منه في محل
النطق بقوم جليا وبعض الاخرون تسميته قياسا واليه ذهب المصنف واحتج عليه بوجهين الاول انها
معلوم وطعامن للغة عند قصد المبالغة قبل شرع القياس الثاني ان اصل هذا القياس قد يشتمل عليه حكم
الفرع ولا يكون قياسا بيان الاول ان من قال لغيره لا تعط زيدا حبة فانه يفهم منه النهي عن اعطاء ما زاد على الحبة
مع انه لو اعطاه الزائد لكان قد اعطاه الحبة المنهي عنها فالنهي عن الحبة يستلزم النهي عن الزائد واما الثاني
فظاهر واحتج القائلون بكونه قياسا بانه لولا المعنى لما حكم في الفرع بحكم الاصل لان المنطوق ليس الا النهي
عن التأفيف لكن لما كان النهي انما وقع طلبا للاحترام وكان ذلك المعنى موجودا في النهي عن الضرب حرم ان يكون الضرب
منهيا عنه والحكم بكون الضرب منهيا عنه انما حصل بالقياس وجوابه ان كون المعنى في محل السكوت اولى منه في محل
النطق شرط لفهوم التحريم من حيث اللغة وهذا لا يدل على كونه قياسا وجه ومن ثم قال ان الثاني القياس يحتمل الامرين
احدهما ان يكون المراد منه ان القائلين بفحوى القياس قائلون بمثل هذا اعني فحوى الخطاب فلو كان قياسا لكان الدلالة
له ما فيها هذا القياس الثاني ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المستدلين على ان فحوى الخطاب ليس بقياس
وبيانه ان شرطه كون الحكم في محل السكوت عنه اولى منه في محل المنطوق والقياس لا يشترط فيه ذلك فيلزم ان لا
يكون فحوى الخطاب قياسا ويكون المراد نفيه ثم اشار الى ما اجاب به من كون الاولوية شرطا له وهو اختيار الامدي
الظهير واعلم ان اولوية الحاق المسكوت عنه بالمنطوق على قسمين اما ان يكون قطعيا او لا يكون طبيا مثال الاول
المسئلة التي ذكرناها فانا علمنا ان التأفيف انما علم تحريمه لاجل دفع الاذى وكان المعنى الكلي اذا كان اولى
منه بالتحريم ومثال الظني قول الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد فان الله تعالى اوجب الكفارة في الخطأ مع قيل
موهما فعن يؤخذ منه ان هذا وان دل على وجوب الكفارة في العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا انه ليس بقطعي
لان الكفارة للعلم وخواصي الخطأ مطلقا بالمؤاخذة لوجه علم رفع عن امتي الخطأ والنسيان والمراد
المؤاخذة قبل نظرا الخاطئ بالحاق الكفارة عليه لسقط ذلك التقصير وجنايته العمد فوق جنايته الخطأ فلا
لاجل

ومن كون الكفارة في محل الخطأ الذي هو اخف ادني واجبة في المحل الاعلى فانه لا يلزم من اسقاطها
لادنى الذنبين اسقاطها لا على منهما وكذلك الكفارة في اليمين الغموس قال مفهوم المخالفة ان يكون
المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب الى اخره اقول لما فرغ المصنف عن مفهوم الموافقة شرع في
بيان مفهوم المخالفة والبحث عن اقسامه اما حده فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله
في محل النطق ويسمى دليل الخطاب وهو على اصناف عشرة احدها مفهوم الصفة وهو ان يكون اللفظ عاما
وقد اقترن بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة الثاني مفهوم الشرط كقوله تعالى وان كن اولات حمل
الثالث مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع تعليق الحكم بعدد خاص
مثل ثمانين جلدة الخامس مفهوم انما كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا السادس التخصيص بالوصف
الطارئ كقوله في السائمة زكاة وهو قريب من التخصيص بالوصف السابع مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء
الستة بالذكر بتحريم الربوا الثامن مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
وهو قريب من السابع التاسع مفهوم الاستثناء كقولنا لا عالم الا زيد العاشر مفهوم حصر المبتدأ
في الخبر كقولنا العالم زيد والمصنف ذكر من هذه الاقسام هنا اربعة وسيذكر الباقي فيما بعد وهذه الاصناف
لو جاءت متفاوتة في القوة والضعف واعلم ان من شرط مفهوم المخالفة في دلالته على نفي الحكم عما سواه ان لا
يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون ذلك من قبيل مفهوم الموافقة وان لا يخرج مخرج الاغلب عادة
كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربيبة في الحجر وذكر هذا الوصف لكونه الغالب لا
المراد منه تخصيصها بالتحريم حتى انها اذا لم تكن في الحجر لم تكن حلالا وكقوله وان خفتم الا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اذ الباعث على التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في ان الخلع لا
يكون الا عند الشقاق وان لا يكون لسؤال سائل او لحادثة خاصة او لجهالة المتكلم بحكم المسكوت عنه
لا يقع على الخبر واعلم ان المرأة المال ويسئل الزوج عليها فلا اذا ظهر الشقاق بينهما فلو لم
يحصل المعاداة بطهور الشقاق بل جاز ... وجب للوفاق وقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فان التخصيص على وفق المفهوم يقتضي صحة النكاح نفسها اذا اذن لها وليها لكن لما كان من العادة
ان المرأة انما تزوج نفسها اذا كان بغير رضا من وليها او بغير امرها الى الاولياء كان التخصيص هنا للعادة وحاصل هذه
الاسئلة احتمال ان يكون سبب التخصيص هو العادة لعلة على الظن ان تقصيه ليس عدم الحكم عما عداه ومن شرطه
ان لا يكون التخصيص لواقعة لسؤال عن محل النطق كما لو سأل عليه السلام هل في سائمة الغنم زكاة فقال نعم فهذا
لا يدل على عدم الحكم عما عداه وان لا يكون خرج لحادثة كما لو قيل له بحضرته عليه السلام لزيد غنم فيقول فيما زكوة فانه
لا يدل التخصيص هنا على عدم الحكم عما عداه لان الموجب للتخصيص هو السؤال او الحادثة او لعدم جهالة

بان يكون من خاطبه الشي علم لا يعلم الزكوة في السائمه ويعلم الرسول عليه السلام من حاله ذلك ومعنى
بذلك او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر اذ الباعث على التخصيص اذا انتفى امتنع التمسك
بمفهوم المخالفة قال فاما مفهوم الصفه فقال به الشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري وامام الحرمين
العربيه الى الحوع اول لما اختلف الناس في تخصيص العام بالوصف هل يدل على نفي الحكم عما عداه ام لا
فذهب الشافعي ومالك واحمد وابو الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعه من الفقهاء والمتكلمين ومن اهل
العربيه ابي عبيد واتباعه الى انه يدل وذهب ابو حنيفه والقاضي والغزالي والمعتزله الى انه لا يدل واختار
ابو عبد الله البصري الى انه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كقوله عليه في الغنم
السائمة زكوة الثاني ان يكون ورد للتعليم كما في خبر التحالف عند اختلاف والسلعة قائمة الثالث ان يكون
ما عدا الصفه داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد في الشاهدين واما
في غير هذه المواضع لا يدل احتج المثبتون مطلقا بوجوه احدها ان ابا عبيدة ابن سلام كان من ائمة
اللغه وقد قال بدليل الخطاب فيكون حجة فانه روى عنه عليه في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
ان المراد ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وكذلك في قوله عليه مطل الغني ظلم وقال ايضا
في قوله عليه لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل له ان النبي عليه انما اراد الهجا من
الشعر او اراد هجا النبي صلى الله عليه وسلم فكان ذلك مراده لم يكن لتعلق ذلك بالكثرة وذكر ان امتلا معنى لان
القليل من الهجا كالكثير والذم من تقدير الصفه نفي الحكم عما عداه وهو المفهوم وقد قال به الشافعي ايضا وهو
من هو من اهل الادب ولو لم يفهما ذلك طريق لانه لم يعترضوا على ذلك بان ابا عبيد والشافعي ان قالا ذلك
نقلا عن اهل اللغه كان حجة ولكنا نمنع ذلك فانه ليس في كلام ابي عبيد ما يدل على ذلك وان كانا قالاه لذلك عن
نظرهما فليس بحجة واجاب المصنف عن ذلك بان فضلا اللغه يقلدون فيما يقولونه كان بهذا الطريق واما والاصح ذلك
فيهم بعلونه واعترض عليه ذلك بان الاخفش كان من فضلا الادب ولم يقل بذلك واجاب بالمنع من النقل عنه
ثم سلم ذلك ومنع مساواته لهما ثم سلم وحكم ترجيح الاكثر فان المثبت يرجح على النافي قال وايضا لو لم يدل على
المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر الى الحصر اول هذه حجة اخرى استدل بها المصنف وهي انه لو لم
يدل المفهوم على المخالفه لم يكن للتخصيص فائدة ولو لم يكن للتخصيص فائدة لكان التخصيص عبثا فانه لو قال العاقل
الانسان الطويل لا يعلم كان التخصيص بالطويل غير مفيد لان القصير لما كان مشاركا للطويل في ذلك لزم منها
فيلزم واذا امتنع التخصيص من آحاد الناس لعدم فائدته فالشارع اولى بالامتناع واعترض على ذلك بعض الملحدين
بان هذا الدليل يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفائدة لانكم جعلتم الفائدة في التخصيص هي نفي الحكم عما عدا ذلك
المذكور ويكون اللفظ

موضوعا له دالا عليه ومعلوم ان اثبات الوضع بذكر فائدة لا يستقيم اجاب المصنف عن ذلك
بانا نثبت هذا الوضع لا بذكر فائدة لا غير بل نقول علمنا ان اللفظ لا بد له من فائدة ثم طلبنا عدم النوع
سوى النفي بالاستقراء فنطرح قلنا ان اللفظ موضوع لتلك الفائدة سلمنا انه اثبات الدلالة الوضعيه بالفائدة
من الفائدة لكن لا نسلم استحالته فانا قد اتفقنا على ان دلالة التنبيه تثبت بحرف الاستعمال حذرا عن لزوم
الحشو في كلام الشارع ودليل الخطاب اولى واعترض على دليل الخطاب بمفهوم اللقب ووجهه
ان يقال لو كان تخصيص المنطوق يقتضي الفائدة وان تلك الفائدة ليست الا سلب الحكم عما عداه لوجب
ان يكون الامر كذلك في مفهوم اللقب ولما اتفق المحققون على عدم الدلالة فكذلك هاهنا واجاب بالفرق
بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفه فان اللقب لو اسقط من الكلام لاختل بخلاف مفهوم الصفه فان من حذف
زيد في قوله مررت بزيد اختل كلامه وليس كذلك لو حذف الطويل من قوله اضرب زيدا الطويل ولما ظهر الفرق
يكن التخصيص بالذكر في اللقب لوجب النفي عما عداه واعترض ايضا على دليل الخطاب بان لقائل ان يقول
لا نجوز ان يكون الفائدة هي تقويه دلالة العام على ما تحته كالسائمة والمعلوفة حتى لا يتوهم تخصيص بالاجتهاد
واجاب بان يدفع توهم تخصيصها بالاجتهاد وان كان فائدة لكن التنصيص بالصفه كالغنم السائمة لما دفع
التوهم لو دل على الحكم فيها الكن الدلالة على الحكم فيها فرع كونه عاما فيها ولا قائل بقول بعموم الغنم السائمة في السائمة
والمعلوفة ولو سلم التعميم ودلالته في بعض الصور على ثبوت الحكم في المسكوت عنه كما لو قال في الغنم زكاة ما فيه
بدل قطعا على جواز تعميم العام لخرج عن محل النزاع لان الغرض انه ليس تخصيصه سوى المخالفة لكن هاهنا شي
يقتضي تخصيصه بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بطريق الاولى واعترض ايضا عليه بان فائدته حصول
الثواب بالاجتهاد في قياس حكم المسكوت عنه واجاب بان المسكوت ان كان مساويا للمنطوق او راجحا في المصلحة
المناسبه للحكم خرج عن محل النزاع اذ الشرط في مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت مساويا للمنطوق ولا
اولى والا يقتضي حينئذ مفهوم موافقه وقد تقدم وان لم يكن مساويا ولا اولى اندرج فيما له فائدة فيه سوى المخالفة لا سيما به
الناس جملة قال واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك الى الحصر اول هذا استدلال من قال
بدليل الخطاب اعترض عليها المصنف منها ان التخصيص بالوصف كالسائمة لو لم يكن في الاعلى نفي الحكم عما
عداه لزم اشتراك المعلوفة والسائمة في الوجوب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه انه لو لا واسطه
بين حصر الحكم في السائمة وبين الاشتراك واذا انتفى الحصر تعين الاشتراك بيعني بعموم
الحكم وجوابه ان اردت بقولكم لو لم يكن الحصر انه لو لم يكن حصر السائمة اي اختصاصها بالحكم
الوصف من العموم فالملازمة مسلمة لكنه غير محل النزاع اذ النزاع في اختصاصها به وان
اردت انه لو لم يكن الحصر اعتبار الحكم

منها انه في الساكنة لزم الاشتراك معنا الملازمة والواسطة بين الحصر والاشتراك بائنة اذ النزاع في دلالة
اللفظ والا يلزم من عدم دلالة المقيد على الحصر دلالته على الاشتراك لجواز ان لا يدل على شيء منهما بل يدل على الحكم
مطلقا ومنها ما ذكره الامام وتقريرها ان التعليق بالوصف والسائمة لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص بهذا الصنف دون
غيره والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة لان الاختصاص به دون غيره معنى الحصر فلا يفيد الحصر لا يفيد الاختصاص
وبيان بطلان التالي ان فائدة الاختصاص به دون غيره معلومة والاعتراض ان هذا قريب من الحجة الاولى فانه يقال
انه لو لم يفد الحصر لم يفد حصر السائمة واختصاصها بالصفة المخصوصة فحصارا له بعينه لكنه غير مفيد له لانه ليس محل النزاع على
ما تقدم وادعى انه لو لم يفد الحصر لم يفد الحكم فيها ما لا يفيد الاختصاص بها دون غيرها قلنا لا نسلم اذ معنى الاختصاص
الاختصاص بها دون غيرها دلالة وجوب الزكاة فيها دون غيرها وهذا المعنى هو موقوف على دلالته على الحصار
ومنها ان هذين الاستدلالين واردان على اللقب وهو باطل ومنها ان القائل لو قال الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء النفس
منه الشافعية والاوجب لنفي ذلك سوى تهمهم من ذلك ان تخصيص الحنفية بالفضل يوجب النفي عن غيرهم والاعتراض لا
نسلم ان الموجب للنفي ما ذكروه بل هنا امران يوجبانه الاول ان تخصيص الحنفية بذلك يوجب القطع بفضلهم ويكون غيرهم
بوجه الاحتمال وذلك يوجب النفي كما يشعرون من تقدم الحنفية عليهم وان كانا مذكورين والثاني انهم يشعرون لانهم يريدون بهم
توهم من يتوهم ان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداها ومنها قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم فقال والله لازيدن على السبعين فهم صلى الله عليه ان ما زاد على العدد بخلافه وذلك لو لا ما ذكرناه والاعتراض من
وجهين الاول المنع من فهم ذلك وذلك لان المقصود من الآية نفي المغفرة لهم لانه قال لا تستغفر لهم او لا تستغفر لهم ان
تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فعلمنا ان المغفرة قد انتفت مطلقا وان العدد لا يعتد به مخصوص طلبا للمبالغة
كما هو عادة العرب وقد جاء القرآن بذلك في قوله ذرعها سبعون ذراعا واذا كان المقصود من العدد انما هو المبالغة
استوى ذكره وعدمه لانه لا يكون القائل بنفي الحكم عما عداه والثاني لعل ما زاد على السبعين النبي رجى فيه المغفرة لان
مرجع الغفران ذلك كما في قول الرسول عليه السلام فخير ان يحصل لهم المغفرة وذلك لا يلزم منه دليل الخطاب ومنها ان يعلى
بن امية قال لعمر ما بالنا نقصر من الصلاة وقد امنا والله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم
فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسالته صلى الله عليه فقال انما هي صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم عمر ويعلى
ابن امية نفي القصر حال عدم الخوف واقرهما الرسول صلى الله عليه على ذلك وهو دليل الخطاب والجواب المنع من
فهم دليل الخطاب من ذلك وانما حصل لهما هذا الشك لانهما استصحبا وجوب الاتمام فلما نزلت آية القصر بطل
ذلك الاستصحاب ما دام الشرط وهو الخوف حاصل فلما زال الشرط لزم زوال القصر واذا كان كذلك لم يلزم
دليل الخطاب ومنها ان تعليق الحكم على الوصف لا اشكال في دلالته على ثبوت الحكم فيه واذا جعلناه دليلا على

نفي الحكم عن غيره كان اكثر فائدة وحمل اللفظ الدال على ما هو اكثر فائدة اولى فيكون اللفظ موضوعا
لا لكل المعنى اتمها والاعتراض ان هذا انما يلزم على من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وعن هذا ذكر في الاعلام
ان بعض المتاخرين اعترض على هذه الدلالة انما يلزم الذي قال ان دلالته على نفي الحكم عن غيره سوقف
على تكثير الفائدة لان دلالته سوقف على الوضع اجماعا والوضع على تكثير الفائدة لما علم من كون الوضع معللا
بتكثير الفائدة والعلة متقدمة وتكثير الفائدة سوقف على الدلالة لانها لا تحصل الا بها واعترض المصنف على
هذا بانه وارد في كل موضع تدعي فيه الدلالة بان يقال دلالة اللفظ سوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لا
ان تصدر من المختار لحكم الوضع من غير الفائدة المتوقفة على الدلالة ثم اجاب عن اصل الايراد وقال ان الدلالة
سوقف على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة على حصول الفائدة فاندفع والحاصل ان تكثير الفائدة علة غائية للوضع
متقدم عليه في التصور ومتاخرة في الوجود فحينئذ سوقف دلالته على الوضع والوضع على تعقل تكثير الفائدة عند
الدلالة المتوقف على دلالته فلا دور ومنها انه لو لم يكن ما عدا محل التخصيص مخالفا له لم يكن التخصيص في قوله
عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وبيانه ان ما دون السبع
ان كان مطهرا كان استناده الى السبع ملزوما لتحصيل الحاصل وان لم يكن مطهرا لزم المطلوب وهو دلالة التخصيص
بالذكر الاعداد على نفي الحكم عما عدا محل التخصيص وكذا القول في قوله خمس رضعات يحرمن بل في كل عدد استند اليه
حكم من الاحكام قال الشافعي لو ثبت ثبت بدليل نقلي او عقلي والى الاجره اولى لاحتج القائلون بعدم
دليل الخطاب بوجوه الاول لو دل لثبت الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لكانت تلك الدلالة اما ثابتة بالعقل او بالنقل
والاول باطل لان العقل لا مجال له في اللغات والثاني باطل لان النقل اما متواتر او آحاد والمتواتر لا سبيل الى
ادعائه في هذا المقام والآحاد لا تفيد القطع فلا تكون حجة والجواب لم لا يثبت بالنقل الآحاد والتواتر غير مشروط
ولهذا التمسك بالآحاد في مثل هذه المسائل مع انا نقطع بان العلماء لم يزالوا يستدلون على الاحكام بقول بعض الادباء
المشهورين كالاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه وغيرهم فعلمنا ان التواتر غير مشروط الثاني لو كان تخصيص
الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لقبح الامر لكان تخصيصه بما يدل على نفيه عما عداها في الخبر والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العاش والخاص ما يشتركان فيه من كون كل واحد منهما نوعا من الكلام ولنقبل
بالوصف واما بطلان التالي فظاهر فانا نعلم ان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على حال المعلوفة قطعا والجواب
انا نلتزم في الخبر ذلك وانما هو من نوع اللغة والقياس والمصنف ابطل كل واحد من الجوابين اما الاول فلانه
لا يسلم القول بالالتزام ذلك في الخبر عند القائلين بدليل الخطاب واما الثاني فانه ليس بقياس وانما هو يستدل
لان القياس في اللغة هو الحاق مسكوت عنه في التسمية بمسمى آخر لمعنى جامع بينهما ولا اشكال في انه ليس كذلك هاهنا

وذكر ان الحق الفرق بين الخبر والحكم الشرعي وبيانه انا نقول لا نسلم انه لو دل وجوب العلم في الغنم السائمة
لكونه على عدم الوجوب في المعلوفة لدل قوله في الغنم السائمة شاة مثلا على عدم الشاة في المعلوفة لان الخبر وهو
قوله في الغنم السائمة شاة وان لم يدل على عدم ان المسكوت عنه وهو المعلوفة مخبر به اي وان لم يدل على ان في المعلوفة
شاة فلا يلزم ان لا يكون الشاة حاصلا في المعلوفة لان الخبر يستمر الى الخارج وهو متعلقه كثبوت الشاة في سائمتنا
ولا يتوقف ثبوته على الخبر لجواز ثبوته مع عدم الاخبار عنه وعن عدمه وعدم صحة الاخبار به حينئذ والحكم الذي هو
خطاب الشارع كوجوب الشاة في الغنم السائمة ذكره لانه لا خارج له لانه لا متعلق له كالخبر حتى يجري فيه ما جرى في الخبر
وفي عبارة المصنف تسامح لانه كان ينبغي ان يقول والحق الفرق بان الخبر وان لم يدل على ان المسكوت عنه مخبر به كما قلنا
نحن لكنه يلزم من عبارته ان الخبر يدل على ما لا ينافي الثالث لو كان تعليق الحكم على صفة يستلزم نفي الحكم عما عداها
لزم ان لا يصح قوله ادّ زكاة السائمة والمعلوفة كما انه لا يصح ان يقال لا تقل له اف واضربه لحصول دفع
لزوم التناقض لان وجوب الزكاة في السائمة اذا كان دالا على عدم وجوبها في المعلوفة كان التنصيص على وجوب الزكاة
في المعلوفة تنزل منزلة قوله لا تجب في المعلوفة فيحصل فيهما ومعلوم حصول التناقض في ذلك ولعدم الفائدة اذا كان
يغني عن ذكرها قوله ادّ زكاة الغنم والجواب ان الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد وقوله يلزم التناقض فلنا
هذا ممنوع فانه لا تناقض بين دلالة الظاهر والصريحة بل يحمل الخبر ... ووجهه ان التعليق يدل على النفي
ما لم يكن هناك نص على المساواة الرابع لو كان التعليق على الوصف يستلزم عدم الحكم عما عداه لما ثبت خلافه
وهو ثبوت الحكم عند عدم الصفة لما للملازمة فلزوم التعارض بين دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت
الحكم مع عدم الصفة والتعارض على خلاف الاصل واما بطلان التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في قوله ولا
تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة والجواب ان القاطع اذا عارض الظاهر يعمل بالظاهر على دفعه وتحت
مخالفة الاصل عند ظهور دليل يدل على المخالفة اولى منه وما ذكرتموه من الاية دليل ظاهر على عدم الفرق بين الربوا
عند اكله حين مضاعفا لكن ... واحل الله البيع وحرم الربوا نص في تحريمه مطلقا وكان اولى بالاعمال على
انا نقول ان التخصيص بما ذكرتم خرج مخرج الاغلب لان الربوا في الاغلب انما يؤكل اذا كان مضاعفا واذا
كان مخرج الاغلب لا يدل على التخصيص على ما سيأتي قال واما مفهوم الشرط فقد قال به بعض من لا يقول بالصفة
الى اخره اقول اختلفوا في الحكم المعلق على حرف الشرط هل ينتفي بانتفائه فذهب الكرخي وابو الحسين البصري
الى ذلك وذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري وعبد الجبار الى المنع احتج القائلون به بوجهين احدهما
ما تقدم من حديث ابن امية في القصر الثاني انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن شرطا والا
لزم ان يكون كل شيء شرطا للكل لانه اذا كان لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا من عدمه عدمه كان امرين متلبسين

يكون احدهما شرطا للآخر وهو باطل قطعا والدليل على جري الشرط يسمى شرطا لغة واجيب عن هذا بان
الشرط قد يكون المراد به الشرط اللغوي وهو ما دخل عليه حرف الشرط وحينئذ لا نسلم ان المشروط يعدم بعدمه
لانه قد يكون سببا ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضي وجود المسبب وقد يكون المراد
منه ما هو شرط في نفس الامر ولا شك في عدم المشروط لعدمه وليس فيه نزاع بل النزاع وقع في ان الداخل عليه
حرف الشرط هل هو شرط حقيقي ام لا ولا اعتراض عليه ان كونه سببا احد مطلوبنا لانه ابلغ من الشرط
ويلزم من عدمه عدم المسبب ان كان واحدا والتعدد معدوم بالاصل قال القاضي وابو عبد الله ان الشرط لا يلزم
من نفيه نفي المشروط كما في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان انتفاء الشرط يلزم منه
انتفاء المشروط لجاز الاكراه اذا لم يردن تحصنا والجواب ان الاكراه انما يكون حالة ارادة التحصن ... وحينئذ
لا يرد علينا لان الكلام في مفهوم المخالفة والاية ليست منه لانتفاء شرط مفهوم المخالفة وهو ان لا يخرج الغالب
مخرج ... عليه فلو سلم فهو معارض بالاجماع لان الاجماع دال على تحريم الاكراه مطلقا فهو معارض بظاهر الاية
وقد مر انه مع تعارض الدليلين يكون العمل بالاقوى الذي هو الاجماع القطعي قال مفهوم الغاية قال
بعض من لا يقول بالشرط الى اخره اقول اختلفوا في تعليق الحكم بغاية هل يدل على نفيه عما عداها ام لا وذلك
كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي
ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهم الى انه يدل وخالف في ذلك جماعة من الحنفية والفقهاء
والمتكلمين احتج القائلون بانه يدل بان ... لا يلزم في الوصف وايضا فقد صوموا الى ان تغيب الشمس معناه صوموا
صوما اخره غيبوبة الشمس فلو وجب بعد الغاية لم يكن الغاية غاية بل وسطا وهو محال قال ولقب
مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وايضا فانه كان الى اخره اقول اختلف الناس في
تعليق الحكم بالاسم هل يدل على نفيه عما عداه ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يدل وذهب الدقاق وبعض الحنابلة
الى انه يدل والدليل على انه لا يدل ما تقدم من ان مفهوم اللقب مردود وايضا فان قول القائل عيسى رسول الله
وزيد موجود لو دل على نفي الرسول عن غير عيسى ونفي الوجود عن غير زيد لزم ان لا يكون محمد رسول الله وان
لا يكون الاله موجودا وذلك كفر ظاهر واستدل بعض النافين لمفهوم اللقب بانه لو كان تعليق الحكم على الاسم
دالا على نفيه عما عداه بطل القياس والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان القياس انما يكون حجة على
تقدير نفي النص في الفرع واذا كان النص الدال في الاصل دالا على نفي الحكم عن الفرع كان العمل به متعينا فبطل
القياس ... بيان الشرطية ... لظهور الاصل في المخالفة اي لظهور المفهوم في مخالفة الفرع لان
النص والاجماع الدال على حكم الاصل لمنطوقه يكون دالا ظاهرا على نفي الحكم عن الفرع بمفهومه وجوابه ان

الفارق يستلزم تساوي الفرع المختلف فيه والمسكوت لا الاصل المنطوق والمتفق عليه في المصلحة المناسبة
للحكم وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة فلا مفهوم مع التساوي اذ لو تساويا
ولو كان مفهوم الصفة الذي هو اقوى الاصناف فكيف مفهوم اللقب مع انه اضعفها واحتج المخالف بالعرف
فان من قال لغيره المخاصم له ليست امي بزانية ولا اختي تبادر الى الفهم نسبة الزنى الى ام المخاطب واخته ووجب
الحد عند مالك واحمد وذلك يدل على المفهوم وجوابه لو سلم ذلك لكان انما تعرف المخالفة من القرائن لا من
لحرمه قال واما الحصر بانما فقيل لا يفيد الى آخره اقول اختلف الناس في انما هل تفيد الحصر ام لا فذهب
الاكثرون الى انها تفيده وقال آخرون الى انها لا تفيد واختلف الاولون فقال قوم ان لا فادة انما الحصر بالمنطوق
اللفظ وقال آخرون انما حصلت بمفهومه احتج النافون للافادة بان قولنا انما زيد قائم في معنى ان زيدا
قائم والزائد وهو لفظة ما كالمعدوم لا فائدة فيها وهذا ضعيف اذ هو نفس الدعوى واحتج المثبتون بان
معنى قوله تعالى انما الهكم الله ما الهكم الا الله سبحانه وهو المراد من الحصر لا يقال لو دل لفظ انما على الحصر
بمنطوقه لما صح عمل بغير نية ولا الولاء لغير المعتق عملا بقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وانما الاعمال بالنيات والتالي باطل
لعموم صحة العبادات غير المنوية وصحة الولاء للمعتق وغيره كمن كاتب او باع العبد من نفسه لانا نقول العموم مستفاد
من غير الحديث كالاجماع مثلا اما نظرا الى نفس الحديث فلا نسلم لغير المعتق وكذا هنا ولا عمل بغير نية قال واما
مفهوم الحصر مثل صديقي زيد الى آخره اقول اختلفوا في مثل قولنا العالم زيد وصديقي عمرو هل يفيد حصر العلم
في زيد والصداقة في عمرو ام لا فذهب بعض الحنفية والقاضي الى انه لا يدل وقال الغزالي الى انه يدل بالمفهوم منه
وقال الآخرون الى انه يدل بالمنطوق والمراد بالحصر هو ان هذا التركيب هل يدل على ان مدلول المبتدا هو مفهوم
ذهني مقيد بما يصيره منطبقا مساويا للخبر فيجب ان يكون معنى قول القائل صديقي زيد ان الصديق الكامل في الصداقة
وغيره كل من الصفات التي باقترانها تساوي المحمول والموضوع هو زيد وكذلك في قولنا العالم زيد اي المنتهي في العلم
وغيره من الصفات المخصصة المقتضية للمساواة احتج الاولون بان هذا اللفظ لو افاد الحصر لافاده مع العكس
والتالي باطل اما الملازمة فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان لفظ صديقي والعالم لا يصلح للجنس اذ يكذب كل صديقي زيد
وكل العالم زيد ولا المعهود المعين لعدم القرينة فليس حمله الا على الحصر وهو كونه ذا الاشياء مفهوما ذهنيا معنى
الكامل في الصداقة زيد فوجب ان يكون مرادا او لئلا يخرج اللفظ عن الافادة واما ... الافادة لانه نفسه دليل
الحصر واذا كان كذلك لا اصل في العكس كذلك لانه لا معهود معين هناك ولا يصلح للجنس ايضا لاستحالة
قولنا زيد كل صديقي وزيد كل العالم وايضا لو كان يفيد الحصر لكان التقديم تغيير مدلول الكلمة والتالي باطل اما المقدم فمثله
والشرطية ظاهرة لان قولنا زيد صديقي لا يشترك له لا يفيده واما بطلان التالي فظاهر ايضا لان التقديم والتاخير
انما هو تصرف

في الالفاظ ولم يغير بعض معانيها الحاصلة بالتركيب ولا يغير المعاني الافرادية احتج الآخرون
بان قولنا العالم زيد لو لم يكن للحصر لكان قد اخبر بالخاص عن العام والتالي باطل لكون قولنا الحيوان
انسان والمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العالم ليس للعهد ولا للجنس لتعذرهما على ما مر فوجب
حمله لمعهود ذهني وهو معنى الكامل المنتهي وذلك يستلزم ما قلناه وجوابه انه لمعهود ذهني
لا بالمعنى الذي ذكرتموه من المعهود المقيد بل المراد المعهود المطلق مثل قولنا اكلت الخبز وزيد العالم وهذا
هو المعروف وان كنا لا نريد به الاستغراق وايضا يلزمهم قولنا زيد العالم بعين ما ذكر فان المراد بالعالم ليس
الجنس ولا العهد لتعذرهما بل المعهود الذهني ويلزم ما ذكر اللهم الا ان يختص الاخبار بالاعم عن الاخص وهو خطا
لا يشترط حمله التنكير اي يشترط حمل الاعم ... لما عرف من قواعدهم ان الالف واللام في المحمول يدل على
المساواة وان جعل اللام في قولنا زيد العالم ... كان خطا ايضا لان اللام معرفة بالاستقلال وان لم يذكر
لفظ زيد لكونه خبر المبتدا ووجب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف
منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام للعهد لتوقف تعريفه حينئذ على ما تقدم ذكره زيد قال
النسخ الازالة نسخت الشمس الظل الى آخره اقول النسخ يطلق في اللغة على معنيين احدهما الازالة يقال نسخت
الشمس الظل والثاني النقل يقال نسخت الكتاب اي نقلته ونسخت النحل العسل اي نقلته ومن ثمة المناسخات وهو
انتقال الميراث من واحد الى آخر واختلف الناس فيهما فقال القاضي والغزالي انه مشترك بين الازالة والنقل وقال
ابو الحسين انه موضوع للازالة وقال القفال انه موضوع للنقل واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في معناه فقال قوم
بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فرفع الحكم جنس والتقييد بالشرعي فصل له يخرج به رفع الحكم في
الاصل من الاباحة المرفوعة بالحكم الشرعي وقولنا بدليل شرعي فصل له آخر يخرج به رفع الحكم بالنوم والغفلة
فانه ليس رفعا بدليل شرعي وقولنا متاخر فصل يخرج به المخصصات المتصلة كالشروط والغايات والاستثناء
وحينئذ ينطبق الحد على النسخ واعترض على هذا التعريف لا مساس بان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع قديم عند الاشاعرة وخطاب القديم قديم فكيف يصح عدمه واجاب المصنف
عن هذا بان المراد بالحكم هنا ما يحصل على العبد بعد ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز
لا التعلق المعنوي ولهذا قال الوجوب المشروط بالعقل ... ولا شك ان العقل حادث فيكون
الوجوب حادثا ولا نعني بالحكم هنا ما ذكرتموه وايضا فانا نقطع بانه اذا امر بفعل شيء بعد ان كان واجبا
ليس وكل الوجوب وهو المعنى من الرفع بعد ان يعلم ان رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب
بالمكلف لا برفع نفس الخطاب وحده الامام بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول

ويرد اعتراض عليه من وجوه أحدها أن اللفظ ليس بنسخ وإنما هو دليل النسخ الثاني أن هذا الحد لا يطرد
فإن العدل إذا قال نسخ الحكم الفلاني كان ذلك لفظا ظاهرا على الدلالة على ارتفاع شرط دوام الحكم مع أن
الدلالة على ارتفاع الحكم الأول ظاهرا لكونه لفظ عدل ودلالة ظهور ارتفاع الحكم الأول على ظهور ارتفاع شرط دوامه
وليس بنسخ إجماعا الثالث أنه لا ينعكس لأن النسخ قد يكون بالفعل كما يكون بالقول الرابع أن حاصل
هذا الحد أن النسخ هو اللفظ الدال على النسخ لأنه قال اللفظ الدال على ارتفاع شرط دوام الحكم الأول وقال
مرادي من شرط دوام الحكم الأول هو انتفاء النسخ وانتفاؤه بحصوله ويلزم من ذلك الدور المحال وحدّه
الغزالي بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه وهذا الحد أخذه الغزالي من القاضي أبي بكر وقصد بالخطاب كل خطاب سواء كان مفهومه أو منطوقه
وخرج عنه الموت فإنه يرفع الحكم وليس بخطاب وقيد بالخطاب المتقدم لأن رفع الأحكام العقلية
ليس بنسخ وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا ليخرج عنه الأحكام المقيدة بالغاية فإن ذلك الحكم يرتفع
عند انتهاء الغاية لذاته وقيد بالتراخي ليخرج عنه المخصصات المتصلة ويرد على هذا الحد النقوض الثلاثة الأول على
الحد الأول لأن الخطاب دليل النسخ وليس به وأيضا فالعدل إذا قال هذا الحكم منسوخ كان خطابا دالا
على ارتفاع الحكم عند المراد لولاه لكان ثابتا ولو كان متأخرا وليس بنسخ ولم يرد وأيضا فالنسخ قد
يكون بالفعل فكيف يصح تخصيصه بالخطاب ويرد على الحد أيضا أنه قد اشتمل على زيادة لا فائدة فيها وهو قوله
على وجه لولاه لكان ثابتا لأنه إنما ذكر احترازا عن الأحكام المقيدة بالغاية وهو يخرج بقوله رفع الحكم
بالخطاب الثاني لأن هذه الصورة الحكم فيها ارتفع لا بالخطاب بل بانتهاء مدة الحكم وقوله انضمام تراخيه
عنه لا فائدة فيه لأنه وقع احترازا عن الاستثناء والشرط والصفة وهذه الأمور خارجة بالرفع لأن هذه مسائل
للخطاب فإن السند الحكم بالوصف ليس بواقع لذلك الحكم بل هو مبين لأن بعض الصور لم يتناولها الخطاب وكذلك التي
بالاستثناء وحدّه الفقهاء بأنه النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده أي زمان وروده أو
عن وروده ويرد عليه النقوض الأول المتقدمة على الحد الأول ومع أن الفقهاء أبطلوا القول من التحديد
بالرفع لأن الحكم عندهم قديم والتعلق قديم أعني التعلق المعنوي لا التعلق التنجيزي ولا يصح رفعهما وورد عليهم ذلك
بعينه لأن انتهاء مدة الوجوب يقتضي نفي الوجوب والحكم يكون ذلك بأنه المراد وإذا أمر بالوجوب حصل رفعه مع أنهم قد
لحدوا في حدهم انتهاء مدة الحكم وإن فروا من الرفع لأجل أن التعلق بالفعل المستقبل لا يرتفع لأنه لم يوجد يستحيل
رفعه لزمهم المنع من النسخ قبل وقت الفعل كما هو مذهب المعتزلة لأن نسخ الفعل قبل حضور وقته نسخ للتعلق
بالفعل المستقبل وإن كان لا بد عندهم بأن إمداد التعلق للحكم بالفعل المستقبل أعني التعلق المطلوب استقر له

ولا بد من زوال التعلق المذكور إذ لو قدر أن الأمد لا ينقطع بل يتعلق مع الاستمرار للقطع بانقطاع التعلق وهو
المعنى من الرفع وحدّه المعتزلة بأنه اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه
لولاه لكان ثابتا وإنما قالوا مثل الحكم لأن الحكم إما أن يكون ثابتا أو لا يكون فإن كان ثابتا استحال رفعه
وإن لم يكن استحال رفعه فالمرفوع إذن ليس إلا مساوي الثابت وأورد على هذا الحد ما أورد على حد الغزالي
ويرد عليه النص بالمرة الواحدة لفعل أي ما أمر بفعله مرة واحدة فإنه بعدم نسخ فإن اللفظ الدال عليه
لا يكون دالا على أن مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا أي الحكم بأنه لأنه
يكون هو بعينه ثابتا لا مثله قال والإجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وأبو مسلم
الأصفهاني في الوقوع إلى آخره أقول اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لبعض اليهود واتفقوا أيضا
على الوقوع وخالف في ذلك أبو مسلم بن بحر الأصفهاني واستدل المصنف على الجواز بأنا نقطع بذلك قطعا لا شك فيه
فإنه يستحيل أن يكلف الشرع عباده في وقت فعل لم يرفعه عنهم وأما إن اعتبرت المصالح في التكليف كما هو مذهب المعتزلة
فالجواز ثابت أيضا لأنا نعلم أن المصالح تتغير بتغير الأوقات ورد على اليهود وقوع النسخ فإنه قد ورد في التوراة
أنه أمر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك بالاتفاق وأيضا فإن الله تعالى قال لنوح وقت خروجه عن الفلك
إني قد جعلت لكل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه وقد
حرم كثيرا من الدواب على من بعده من أرباب الشرع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة في التوراة وذلك يدل على وقوع
النسخ وقد استدل بعضهم على الجواز بأمور منها إباحة العمل يوم السبت وقد كان قبل الإسلام نسخ وحرم ومنها
جواز الختان وقد كان سائغا في شرع إبراهيم عليه السلام لعدم الكبير صار واجبا يوم الولادة عندهم لأن موسى عليه السلام أوجبه
ومنها أن الأختين قد كانتا مباحتين في شرع يعقوب ثم حرمتا واعترض المصنف على هذه الاستدلالات الثلاثة
بأن هذه الأحكام المتجددة غير ناسخة لما تقدمها لأن المتقدم إنما هو إباحة ثابتة بالعقل ورفع الحكم ليس بنسخ
على ما مضى واحتج اليهود على مقالتهم بوجوه أحدها أن موسى عليه السلام نقل عنه تواترا أن شريعته مؤبدة
فلو جاز نسخها لبطل هذا القول ويلزم تكذيب موسى عليه السلام وجوابه أن هذا الحديث مختلق واستند الكلام فيهما إلى ابن
الراوندي ليعارض دعوى الرسالة من محمد عليه السلام والقطع حاصل بأنه لو كان هذا الحديث عندهم صحيحا لعارضوا به
النبي عليه السلام لقضاء العادة بذلك ولما لم يعارضوا به دل على كذبه الثاني الحكم المنسوخ إما أن نسخ لحكمة ظهرت له لم
يكن ظاهرة وإما لا لا يكون والأول يلزم منه البداء وهو محال والثاني يلزم منه العبث وجوابه هذا مبني على أن الأحكام
مشروطة بالمصالح وليس كذلك ولو سلم فقول هذا الاسم على تقدير استواء المصلحة أما على تقدير اختلافها
باختلاف الأوقات والأحوال فلا وذلك كالدواء فإنه قد ينفع في وقت ويضر في آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ظهور أمر

حتى الثالث الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون مقيدا بوقت او مؤبدا فان كان مقيدا بوقت لم يكن زوال الحكم عنده
نسخا بل انما زال لانتهاء مدته وان كان مؤبدا لا على التأبيد لم يقبل النسخ والا لزم التناقض لان الخطاب دال على
التأبيد والنسخ دال على عدمه ولانه لو جاز نسخ الحكم المؤبد لتعذر الاخبار بالتأبيد عاما من حكم لجواز نسخه بالتأبيد
لا يجوز ان يكون منسوخا وايضا لو وقع النسخ في الحكم المؤبد لم يبق وثوق بتأبيد حكم اصلا وذلك يمنع الوثوق بوعد
ووعيد وايضا فانه يلزم من ذلك جواز نسخ شريعة محمد صلعم وان قيدت بالتأبيد والجواب ان يقول لا نسلم
الفعل بالتأبيد لا يمنع النسخ وكيف يكون ذلك وهو شرطه وابلغ من هذا ما ذهب اليه بعضهم من جواز نسخ الفعل
قبل حضور وقته وهو يلزم التناقض للاخبار بانه مؤبد وليس قوله صم ابدا كقوله صم كل سنة في المستقبل وان كان
نصه التأبيد كقوله صم رمضان ابدا فحيث دلالة النص ان الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب
ولا تناقض كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على الجميع عموم ولو كان ما بعينه متعلق الوجوب
لامتنع النسخ والثاني لو جاز النسخ لكان اما قبل الفعل او بعده او معه والكل باطل اما الاول فلان ارتفاع
الشيء مسبوق بوجوده واما الثاني فلان ارتفاع الذي وجد وانقضى محال واما الثالث فلانه يلزم منه ارتفاع
الشيء حال وجوده وذلك يستلزم التناقض وهو ابلغ في استحالته والجواب المراد من النسخ انما هو رفع التكليف
الذي كان ثابتا على المكلف كما بزوال الموت ولا يعني بذلك ان الفعل يرتفع الخامس اما ان يكون الله عالم
باستمرار الحكم ابدا او الى وقت معين وعلى التقديرين لا نسخ اما الاول فلان علم الله تع يستحيل انقلابه جهلا واما
الثاني فلان ارتفاع الحكم المقيد بالغاية عند وجودها ليس بنسخ والجواب ان الله تع علمه مستمرا الى وقت
الارتفاع بالنسخ وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع من النسخ بل يحققه ويحققه واما الرد على الاصفهاني
فالاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما خالفها وعلى ان التوجه الى الكعبة ناسخ للتوجه الى بيت المقدس وآية
المواريث عندهم ناسخة لآية الوصية للاقربين وامثال ذلك كثير قال الجمهور جواز النسخ قبل وقت
الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا الى اخره اقول اختلفوا في جواز النسخ قبل دخول وقت
الامتثال مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبل الوقت لا تحجوا في هذه السنة وذهب بعض الاصحاب الى جوازه وذهب
المعتزلة الى المنع وهو مذهب ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل احتج المجوزون بوجهين الاول ان التكليف
قبل وقت الفعل واقع اتفاقا فيجب جواز رفعه بالناسخ حينئذ كالموت اي كرفعه بالموت لاشتراكهما في
قطع تعلق التكليف عن المكلف حتى لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ اصلا فان
كل نسخ انما هو رفع التكليف الثابت قبل وجود وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه والا لزم نسخ
نسخ المرتفع واجتماع النقيضين فلم يبق النسخ واردا الا على الفعل قبل حضور وقته وهذان الوجهان ارتضاهما

المصنف وهما ضعيفان اما الاول فلانا نقول لا نسلم جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل والا لم يحصل منه فائدة
التكليف فيكون التكليف عبثا واما الموت فيمنع كون من علم الله تع انه يموت قبل الفعل مكلفا واما الثاني فالفرق حاصل
لان التكليف الذي فعل في بعض الاوقات جاز رفعه في بعض الاخر لحصول الفائدة منه ولجواز تغير المصلحة فيه بحسب
تغير الوقت اما التكليف الذي لم يفعل البتة ولا حضر وقت فعله لو رفع لم يبق الفائدة منه واستحال تغير المصلحة
فيه بحسب تغير الوقت والجواب ان ابراهيم امر بذبح ولده ونسخ ذلك قبل التمكن اما الاول فلقوله تع افعل ما
تؤمر [illegible] قوله اني ارى في المنام اني اذبحك ولما روي ان الله تع قال يا ابراهيم اذبح ولدك ولولا انه مامور
بالذبح [illegible] الولد وتحريمه وذلك حرام من غير امر بالذبح والاذن فيه واما الثاني فظاهر اما النسخ فلقوله
تع وفديناه بذبح عظيم واما ان النسخ كان قبل التمكن فلانه لو كان بعد التمكن لعصى بتاخيره واعترض على هذا بان العصيان
انما يلزم لو كان الامر مضيقا لا يجوز التاخير عنه وهو غير معلوم فلم لا يجوز ان يكون موسعا وكان النسخ بعد مضي
زمان يسع للذبح فلا يلزم العصيان فلا يكون النسخ قبل التمكن واجاب المصنف عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما
ان كون الوقت موسعا لا يمنع من رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله لكونه قبل دخول
وقته الذي امر ان يوقع المكلف الفعل فيه لان الموسع اذا لم ياتي بالمامور به واذا كان الامر يفعله في الوقت الموسع وبقاء امره
عليه هو المانع عند الخصوم من جواز النسخ حينئذ لانه يلزم عندهم توارد النفي والاثبات ومنع النسخ حينئذ [illegible]
الموسع واذا امتنع نسخ الذبح في الوقت الموسع ونحوه بالاتفاق [illegible] نسخه فيكون قبل وقته وهو المطلوب الثاني
ان هذا الامر لو كان موسعا لوقع التاخير عن ابراهيم عم لقضاء العادة بذلك رجاء لنسخه او موت ابراهيم عم كما في سنته
فيرفع عنه التكليف بذلك لعظم هذا الامر واعلم ان جماعة من الاصوليين دفعوا الاستدلال بالآية بوجوه الاول انه عليه السلام لم
يؤمر بالذبح وانما توهم ذلك او انه امر بمقدمات الذبح وهذا ليس بشيء لان رؤيته الى اري في المنام اني اذبحك مع ان المنام
للانبياء عليهم لا يتطرق الغلط لكونه وحيا يدفع ذلك وايضا فلو لم يكن مامورا بالذبح لم يكن محتاجا الى الفداء الثاني انه امتثل
وذبح وكان كلما قطع جزءا التحم والثالث انه جعل على حلقه صفحة نحاس او حديد فكان يمنع من الذبح وهذان
العذران ضعيفان اما الاول فلانه لو كان كذلك لما احتاج الى الفداء واما الثاني فلانه تكليف ما لا يطاق وهو باطل
عند المعتزلة وايضا فلانه يكون دالا نسخ الفعل قبل التمكن منه وذلك عين المطلوب واحتج المانعون بان المكلف ان كان
مامورا به مع رفعه عنه لزم توارد النفي والاثبات وهو التكليف وعدمه وهو محال وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لم يكن
نسخا واجاب المصنف بانه في ذلك الوقت ليس مكلفا لوجود الناسخ وقد كان مامورا قبل ذلك الوقت بالفعل
فيه ولولا النسخ لاستمر الامر الى ذلك الوقت لكن انقطع التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ كالموت قال
مسئلة الجمهور على جواز النسخ مثل صوموا ابدا الى اخره اقول الجمهور على ان الحكم اذا افاده لفظ

الناسخ قبل النسخ اذا كان امرا وخالف فيه جماعة كثيرة بخلاف ما اذا كان خبرا كقوله الصوم واجب مستمرا ابدا
لانه يلزم منه التناقض واستدل المصنف بان قوله صوموا ابدا لا يزيد على قوله صوموا فلا يمنع قبول الاخير النسخ
مثل الفعل على ما مضى فيكون الاول قابلا له وانما شرط النسخ وروده على امر لا يفيد الدوام والناسخ هو الاول
وكونه يكون شرط الشيء ما ثابت له احتجوا بان الامر بعد الناسخ يدفعهما ساقطان وجوابه انه لا منافاة بين ايجاب صوم غدا
وانقطاع التكليف بالناسخ مثل ما في الموت وقد مضى قال مسألة الجمهور جواز النسخ من غير بدل الى آخره اقول
اتفق الجمهور على جواز النسخ لا الى بدل وخالف فيه كل بعض الناس والدليل على جوازه ان مصلحة التكليف قد تكون في عدمه في وقت
بل في ان التكليف تابع للمصلحة عند المعتزلة وكان يجد ذلك الوقت ساقطا وعدم الاتيان بالامر فيه ظاهر فانهم لا يعللون بالمصالح
وانما قلنا ان النسخ لا الى بدل قد وقع وهو قوله نسخ على الحلين وبيانه وجه نسخ وجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار
لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة عند المناجاة احتج المخالف بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او
مثلها وجوابه من وجوه الاول ان الخلاف انما وقع في جواز ان لا يخلف الحكم الاول باية اخرى الثاني ان هذا عام فنخصه
ونخصصه بما ذكرناه اولا الثالث لا نجوز ان يكون عدم الحكم خيرا من وجوده لمصلحة علمها الشارع فاذا انتفى
يكون قد اتى بالخير الرابع هذا دال على عدم الوقوع لا على عدم الجواز قال مسألة الجمهور جواز النسخ بالاثقل الى آخره
اقول اتفق الجمهور على جواز نسخ الشيء بالاثقل منه وخالف فيه كل بعض اهل الظاهر والدليل على جوازه ما قدمناه من كون
التكليف منوطا بالمصلحة وجاز مقارنة المصلحة للاثقل وانما قلنا انه وقع وذلك لان الله تعالى اوجب ابتداء الاسلام صوم
رمضان او الفدية ثم نسخ ذلك الصوم ولا شك ان تعين الصوم اثقل من التخيير بينه وبين الفدية وانما نسخ صوم
عاشوراء بصوم رمضان وهو اثقل ونسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اثقل واحتجوا بوجوه الاول ان التكليف
العبد لمصلحة لكونه اصلح له في حق المكلف لان المكلف ان فعل حصلت له المشقة العاجلة وان لم يفعل حصل العقاب فيكون عبثا
واجيب جوابه ان هذا الالزام في تكليف الابتداء النقل المكلف من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وانما قد يكون اصلح
في النقل الى الاثقل علم كما انه يعلم من الصحة لمصلحة ويضعف القوى لمصلحة الثاني قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وذلك يقتضي المنع من النسخ بالاثقل وجوابه لا نسلم العموم في كل يسر وتخفيف
ذلك بل المراد منها التخفيف في المآل بتخفيف الحساب وتكثير الثواب او في الحال ويكون المراد منه العاقبة مجازا مثل قوله
لدوا للموت وابنوا للخراب ولو سلمنا ان المراد به التخفيف والتيسير في كل شيء في الحال حقيقة وهو المراد بقوله ولو
سلم العموم يعني في التخفيف في كل شيء حالا لكن الآية مخصوصة بما ذكرناه من الادلة الدالة على الوقوع
بنقل التكاليف المثقلة وبالابتلاء بالاتيان الثالث قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
والاثقل ليس بخير ولا مماثل وجوابه ان الاثقل خير باعتبار الثواب قال مسألة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم

الحكم الى آخره اقول التلاوة والحكم جاز بالعقل ... الجمهور جواز نسخ كل واحد منهما دون الآخر ونسخهما
معا وخالف بعض المعتزلة في ذلك والدليل على الجواز انه لا يلزم من فرض وقوعه محال قطعا وايضا الوقوع دال عليه
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ... نسخت التلاوة دون
الحكم وروي عن عائشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخت التلاوة دون الحكم عندنا وعندهم بخمس
الى الخمس ونسخ الاعتداد بالحول مع بقاء التلاوة والاولى على هذا ان يقول من المحدث للمنسوخ لعظم الخروج عن كونه قرانا
وعدم جواز مسه للمنسوخ حكمه مع بقاء تلاوته لبقائه قرانا احتجوا بان مدلول التلاوة من الحكم كالعلم من العالمية والحركة
من المتحركية والمفهوم من المنطوق ووجه المشابهة بينهما ان العالمية لا تعقل دون العلم والمتحركية لا تعقل دون الحركة
والمفهوم لا يعقل دون المنطوق والحكم لا يعقل دون التلاوة ووجه المشابهة بينهما في الاستلزام وكما امتنع هناك
انفكاك العلم عن العالمية فكذا هنا وجوابه المنع من مغايرة الحركة للمتحركية والعلم للعالمية والمنع من بقاء المفهوم لو صح
استلزام المنطوق له ولو سلم ذلك فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما ولا يلزم من نسخها نسخ المدلول ولا العكس بخلاف العلم
والمنطوق فانهما دالان على العالمية والمفهوم دواما واحتجوا ايضا بان بقاء التلاوة من دون الحكم يوهم بقاءه فيلزم الوقوع
في الجهل وبزوال فائدة القران ايضا اذ القصد من التلاوة دون الحكم عبث وجوابه هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح وهي ممنوعة
عندنا اشاعرة ولو سلم فالجهل انما يلزم لو لم يوجد دليل على النسخ اما مع وجوده فلان الدليل يفهم المجتهد والمقلد يرجع الى
المجتهد وفائدة بقاء التلاوة الاعجاز والتلاوة وكونه قرانا يتلى فيحصل منه فائدة الثواب قال مسألة الجبائي جواز نسخ التكليف
الى آخره اقول اتفق الناس على جواز نسخ تلاوة الخبر وعلى جواز نسخ التكليف بان يكون قد كلفنا الاخبار بشيء ثم نسخ عنا
التكليف بالاخبار عنه سواء كان ذلك الخبر مما يتغير مدلوله كوجود زيد او لا يتغير كوجود الله تعالى واتفقوا على امتناع نسخ
مدلول الخبر اذا كان لا يتغير واما الخلاف فوقع في ما سوى الاول هل يجوز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه اذا كان
مدلول الخبر لا يتغير اتفقت المعتزلة على امتناعه لانه كذب والتكليف بالكذب قبيح عندهم ... والاشاعرة لما
بطل عندهم هذا الاصل جوزوا ذلك الثاني هل يجوز نسخ مدلول الخبر اذا كان متغيرا كالاخبار بانا نرى زيدا ...
ذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وغيرهم الى امتناعه وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الى جوازه وفصل آخرون فقالوا الخبر ان كان مما لا يمكن تغيره لم يجز نسخه وان كان ... جاز وان كان ماضيا
يكون كذبا كما لو قال اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلك الله زيدا واحتج المجوزون بان الاخبار ... عن امر مستقبل ...
بعده يجري الاخبار عن التكرار فانه لما كان عاما جاز رفع بعضه ويكون الناسخ مخرجا لما تناوله اللفظ
كما في الاوامر والنواهي واستدلالهم يعني استدلال المجوزين لجواز نسخ الخبر الذي يكون مدلوله متكررا ...
انهم مأمورون بصوم رمضان ... الخلاف ... وبين المانعين لانهم يجوزون نسخه فالاولى ان الخبر اذا كان على ما وصفنا

كان يعني بالامر وهو نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الامر والنهي قال مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمواريث
بالمتواتر وبالآحاد بالآحاد الى الجزء اول المعنى المجوزون للنسخ على جواز نسخ القرآن بمثله
كما في الاعتداد بالحول المنسوخ بالاعتداد باربعة اشهر وعشر وبتقديم الصدقة بقوله اشفقتم ان تقدموا بين يدي
نجويكم صدقات الاية ووجوب ثبات الواحد للعشرة بقوله الآن خفف الله عنكم واتفقوا ايضا على جواز نسخ السنة المتواترة
بالسنة المتواترة ونسخ الآحاد من السنة بالمتواترة منها ونسخ الآحاد بالآحاد كتحريم زيارة القبور ثم اباحتها واختلفوا
في نسخ المتواتر بالآحاد بعد اتفاقهم على جوازه عقلا فنفاه الجمهور واثبته اهل الظاهر واحتج الجمهور بان المتواتر قطعي
مظنون فلا يعارضه بالعمل بالمتواتر وبطرح المظنون احتج الظاهريون بوجوه احدها ان وجوب التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا بالسنة المتواترة واهل قبا كانوا يصلون اليه فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله صلعم فقال لهم ان القبلة قد حولت
فاستداروا في الصلوة نحو الكعبة والرسول عم لم ينكر عليهم ذلك وجوابه يحتمل انهم انما رجعوا للقرائن المنضمة الى
الخبر كما علمه الناس بذلك وعرفتهم من مسجده صم والقرائن مفيدة للعلم ومثل هذا الخبر يجوز النسخ به لا انه لم يتعلق
ما ذكرتموه السداد بان العمل بخبر الواحد لانه يمكن ان يقال ان عمل الصحابة بناء عليه لا يعلم خبر الآحاد الا بانه
لكن انما قلناه هنا لحصول التعارض بين المقطوع والمظنون والى هذا اشار بقوله لما ذكرناه اي لعدم معارضة المظنون
للمقطوع الثاني ان رسول الله صم كان يبعث آحاد الناس الى اطراف الارض ليبلغهم الاحكام المبتداة والناسخة
من غير فرق بينهما ولولا صحة النسخ بالآحاد ذلك والا لما وجب القبول ولما ساغ للرسول عم الارسال وجوابه ما ذكرتم من
الارسال والبعث صحيح الا ان يكون الخبر ما ذكرناه ونحن نقول ان نسخا للمتواتر فانه لعلم صدقه بالقرائن لما ذكرناه من
ان القاطع لا يقابل المظنون الثالث انه قد نسخ قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما بتحريم الرسول اكل كل ذي ناب
من السباع مع انه من الآحاد واذا نسخ القرآن بالخبر الواحد فنسخ الخبر المتواتر به اولى وجوابه المنع من ان
هذا منسوخ بهذا الحديث لجواز ان يكون المراد وما اوحي الي من الزمان الماضي فقط فلا يعارض النهي بعده سلمنا النسخ لكن
لم لا يجوز ان يكون المراد عدم الوجدان حالة الاحتجاج بمعنى ما عدا المذكورة على الاباحة ثم صار حاله بعد
التابعين السباع انما يكون رفعا للحكم الاصلي وهو الاباحة فلا يكون نسخا قال وشرط الناسخ ان يعلم تأخره
ويعرف علم هذا الناسخ الى الجزء الاول ان الحكمين المتنافيين اذا كانا معلومين او مظنونين فقيل
احدهما عن الآخر فالمتأخر ناسخ للمتقدم وقد يعرف كون احدهما ناسخا للآخر بقوله صم هذا ناسخ لذلك
او بقول ما في معناه كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا دال على نسخ النهي وقد يعرف
النسخ بالاجماع كما اجمعت الامة على ان هذا الحكم ناسخ لذلك وقد يعرف ذلك بالتاريخ كقول الراوي كان هذا
الحكم في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية فان المتأخر يكون ناسخا للمتقدم وهنا طرق اخرى ذكرها

المجمعون الى اجماع على صالحه لا لكن منها قول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ وانما لم يكن صالحا لجواز ان يكون قد
قال هذا عن اجتهاد ومنها ان يقول احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الآخر فان ذلك يقتضي نسخ المتواتر
بالواحد والمصنف شكك هنا بالتعارض بقوله فقول وفيه و المنع اما دليل المنع فهو لانه يقتضي نسخ المتواتر
بقول الواحد واما دليل القبول فهو ان النسخ ليس بقول الواحد وانما هو بالمتواتر الآخر والخبر انما هو معين لذلك
قال كما عاملين بان احدهما ناسخ للآخر والقاضي عبد الجبار يجعل هذا الطريق صالحا للعلم بالناسخ ومثله في كل مسئلة
قول القابلة في ان هذا الولد من احدى المرأتين فان هذا القول يقتضي ثبوت النسب من صاحب الفراش وان كان النسب لا يثبت
بقولها فكذلك هنا ومنها ان يكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الآخر فان ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيبها
في النزول كما في آيتي الاعتداد ومنها ان يكون الصحابي حدثا فانه يجوز ان يكون ممن تقدمت صحبته صاحب النقل ومنها ان يكون
الصحابي متأخر الاسلام فانه لا يقتضي كون ما نقله ناسخا لقول من تقدم اسلامه ومنها ان يكون احدهما موافقا
للاصل فانه لا يدل على كونه ناسخا واذا لم يعرف الناسخ من المنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير واما اذا كان احدهما
معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم متعين لانه ان كان متأخرا فهو ناسخ وان كان متقدما فلا يعارض نسخه المظنون
قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن الى الجزء الاول المعنى الجمهور على جواز نسخ السنة
بالقرآن وللشافعي في ذلك قولان احدهما انه يجوز والآخر انه يمتنع والدليل على الجواز وجهان احدهما انه لو امتنع لكان
امتناعه اما ان يكون لذاته او لغيره والاول باطل قطعا والثاني محال ايضا لان الاصل عدم ذلك الغير الثاني
الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة لانه ليس في القرآن ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن وايضا
المباشرة بالليل قد كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخ بالقرآن وايضا صوم عاشوراء قد كان واجبا بالسنة
ونسخ بالقرآن بصوم شهر رمضان فلذلك اعترضوا على هذا من وجهين احدهما انه يجوز ان يكون النسخ اولا
وقع بالسنة ووافق القرآن فاستغنى به عن نقل السنة الثاني يجوز ان يكون الاحكام ثابتة بالقرآن وقد نسخت
تلاوة ذلك القرآن ونسخت تلاوتها ايضا واجاب المصنف عن الاول بوجه يمكن الجواب به عن الثاني وهو ان ذلك يمكن
ذلك يفتح من تعين الناسخ فانه ما من آية ندعي انها ناسخة للاخرى الا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذه الآية
منسوخة بغيرها او يكون حكم هذه الآية قد كان ثابتا بغيرها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان النسخ انما هو بالمخالف
الظاهر ولقائل ان يقول ان تعيين الناسخ قد ذكر له طرقا والذي ذكرناه انما يرفع احدها لا جميعها
فقول المصنف يرفع هذا يقتضي ان لا يعين ناسخ ممنوع احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ ليس
بيانا بل هو رفع للبيان وجوابه المعنى من البيان هنا التبليغ اذ لو حملناه على الايضاح لم يكن عاما ولو سلم
فالنسخ بيان لانقطاع الحكم عن النص الذي ظاهره الدوام ولو سلم ان النسخ ليس بيانا لكن قوله لتبين للناس

ليس فيه دلالة على انه لا يكون ناسخا واحتجوا ايضا بان السنة لو نسخت بالقرآن لزم النفرة عن النبي عليه السلام لان بان
في ذلك ايهام الخلق ان الله تعالى لم يرض بسنة الرسول وذلك يخل بالمقصود من البعثة وجوابه اذا اعلم الناس انه عليه السلام مبلغ
فلا نفرة قال مسألة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي ايضا ما تقدم الى آخره اقول
ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة الى جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة وهو مذهب مالك واصحاب ابي
حنيفة واحدى الروايتين عن احمد وذهب الشافعي والظاهريون الى المنع والدليل على الجواز ما تقدم من انه لو امتنع
لكان لغيره والاصل عدم ذلك الغير وقد مضى في المسألة المتقدمة واستدل الجمهور على جوازه ذلك بالوقوع فان قوله عليه السلام
لا وصية لوارث ناسخ لقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين وايضا فالرجم للمحصن ثابت بالسنة وقد نسخ به الجلد
وجوابه ان هذا يقتضي جواز نسخ المعلوم بخبر الواحد لان قوله عليه السلام لا وصية لوارث ورجم المحصن انما كان اذ لو تواتر
لبقي متواترا الى الان لانه اول حالته واقتضى توفر الدواعي على نقله وحكم خلاف الفرض لان الكلام مفروض في جواز نسخ
القرآن بالمتواتر لا بخبر الواحد احتج المانعون بوجهين الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او
مثلها والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مساوية له ولانه تعالى قال نأت بخير منها فجعل الضمير عائدا الى الله تعالى وجوابه
لا نسلم ان السنة ليست كذلك اذ المراد من نسخ الآية نسخ حكمها لا نسخ لفظها وكانه قال نأت بحكم خير من حكم الآية
المنسوخة لا بلفظ خير من لفظها لانه وصف الدليل بالخير والقرآن لا تفاضل فيه الا باعتبار الحكم وحكم السنة الناسخة
قد يكون خيرا او مثلا للحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف او مساويا له باعتبار الثواب وعدمه والضمير في نأت عائد
الى الله تعالى وان كان النسخ بالسنة لان حكم القرآن والسنة حكم من عنده تعالى الثاني قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي السنة من عنده وجاز ان يكون المبدل هو الله تعالى وجوابه المقصود هاهنا تبديل الوحي لا تبديل حكم الآية
ولو سلمنا ذلك فالتبديل بالسنة ليس تبديلا من عنده بل بالوحي من الله تعالى ايضا قال مسألة الجمهور ان الاجماع
لا ينسخ الى آخره اقول اتفق الجمهور على ان الحكم الثابت بالاجماع لا ينسخ وجوزه الاقل والدليل على المنع
انه لو نسخ فاما ان يكون بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما وعلى التقديرين الاولين يلزم منه ان يكون الاجماع الاول
خطأ لانه يكون وقع انعقاده مخالفا للقاطع وعلى التقدير الاخير وهو الذي يكون فيه النسخ بطريق مظنون يلزم
نسخ المعلوم بالمظنون وهو محال احتجوا بان الامة اذا اختلفت في المسألة على قولين فقد اجمعت على ان المسألة
اجتهادية فلو اتفقوا بعد ذلك على احد القولين فقد اجمعوا على ان لا عبرة باجتهاد فيكون هذا الثاني ناسخا للاول
وجوابه ان هذا الاجماع الثاني غير مسلم بل ممتنع حصوله ولا يلزم هذا ولو سلمنا جوازه لكنه ليس بنسخ
لان الاجماع الاول مشروط بان لا يحصل الاتفاق على القولين فاذا حصل الاتفاق على احدهما فقد زال شرط الاجماع
الاول فيزول لزوال شرطه لا لناسخ قال مسألة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه لو كان عن نص
فالنص الناسخ الى آخره

اقول اتفق الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به وخالف في ذلك جماعة كعيسى والدليل على المنع ان الاجماع اما ان يكون
عن نص او لا يكون فان كان الاول كان الناسخ في الحقيقة انما هو النص لا الاجماع وان كان الثاني
فاما ان يكون اي دليل المنسوخ قطعيا او لا يكون فان كان قطعيا كان الاجماع خطأ لانه اجماع مخالف للدليل القطعي
وان كان ظنيا لم يكن الاجماع ناسخا له بل زال الدليل الاول لزوال شرطه وهو رجحانه احتج المخالف بقول ابن
عباس لعثمان كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين والله تعالى قال فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة
فقال عثمان حجبها قومك يا غلام وذلك دليل النسخ بالاجماع وجوابه ان كون هذا الاجماع ناسخا انما يتم بعد بيان
امرين احدهما كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون التقدير فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث والثاني
ان الاخوين ليسا اخوة ونحن نمنع ذلك وقد مضى البحث في باب العموم والمفهوم ولو سلمنا هذين الامرين لكن يجب
تقدير نص دال على الحجب والا لكان الاجماع على الحجب خطأ فيكون النص ناسخا قال مسألة المختار ان القياس المظنون
لا يكون ناسخا ولا منسوخا الى آخره اقول القياس اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما الظني فمنهم من منع من
كونه ناسخا ومنهم من جوزه واختار المصنف المنع واستدل عليه بان المنسوخ اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان
الاول استحال ان يكون منسوخا بالظني للاجماع على تقدم القاطع على المظنون وان كان الثاني فالقياس الثاني لا بد
وان يكون راجحا عليه فالدليل الاول حينئذ لا ينسخ دليلا لزوال شرطه وهو الرجحان لانه انما كان دليلا معتبرا بشرط
ان لا يرجح عليه غيره سواء قلنا ان المصيب واحد او اكثر واختلفوا ايضا في ان القياس الظني هل يكون منسوخا ام لا فذهب
القاضي عبد الجبار في احد قوليه والحنابلة الى المنع من ذلك وجوزه ابو الحسين البصري في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لان الموجود
في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف حكمه في الفرع وبالقياس بان ينص على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس
عليها اقوى واما الموجود بعد وفاته فكما اذا اجتهد مجتهد في الحكم واداه الى القياس ثم يطلع على دليل ارجح من قياسه
فانه يلزمه رفع قياسه الاول ولا يسمى نسخا قال وهذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا
لم يعمل بالقياس الاول ولا يكون منسوخا واختار المصنف المنع لان الناسخ ثبوتا كان قطعيا او ظنيا لا يكون ناسخا بل يكون
الاول زائلا لزوال شرطه وهو الرجحان واما القياس القطعي فيجوز نسخه بالقطعي في حياة الرسول عليه السلام فانه
لا استبعاد في التحريم الثابت في البر ونص على العلة التي هي الطعم ويعتقد بالقياس فقيس عليه الارز لكونه مطعوما
ثم نسخ التحريم في الارز بنص دال على جواز التفاضل فيه او بقياس آخر بان نص على جواز التفاضل في بعض ما اشتمل
المشاركة للارز ونص على الجامع فيه وقيس الارز فنسخ ذلك الحكم واما بعد وفاة الرسول عليه السلام فان القياس الاول
من انه كان منسوخا لاستحالة حدوث نص آخر بعد وفاته احتج المعممون مطلقا بانه يخص العموم بالقياس
فيجوز النسخ به وجوابه بنقض هذا القياس بالاجماع والعقل وخبر الواحد فان كل واحد منها يصح ان يكون مخصصا

ويمتنع ان يكون ناسخا قال: مسألة الجمهور: يجوز نسخ الاصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون اصله الى آخره
اقول: اتفق الناس على النسخ بفحوى الخطاب وعلى جواز نسخ حكمهما معا مع حكم الاصل وانما اختلفوا في انه هل يجوز نسخ اصل جواز
الفحوى دون الفحوى ام لا وفي انه هل يجوز نسخ الفحوى دون الاصل فقال المصنف انه يجوز نسخ الاصل دون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى
دون الاصل وجماعة من الاصوليين جوزوهما وجماعة اخرى منعوهما واحتج المصنف على جواز الاول بان تحليل التافيف بعد تحريمه لا يستلزم
تحليل الضرب فجاز نسخه دونه وذلك يوجب جواز نسخ الاصل وبقاء الفحوى واستدل على امتناع الثاني بان تحريم الضرب
معلوم من تحريم التافيف للعلم بان الغرض الاعظام فبقاء تحريم التافيف يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما
منه قال المجوزون للشيئين ان دلالة الاصل مغايرة لدلالة الفحوى فجاز رفع كل واحد منهما وبقاء الاخرى لحصول الاستلزام
بينهما لما لا بد من استلزام الفحوى للاصل وكان نسخ اللازم مع بقاء الملزوم محالا احتج المانعون من نسخ حكم الاصل
دون نسخ حكم الفحوى بان الفحوى تابع للاصل ويستحيل بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع وجوابه ان التابع انما هو تابع
للدلالة لا الحكم والدلالة لا يستلزم بقاؤها بعد النسخ لحكم الاصل قال: مسألة الجمهور: نسخ حكم اصل القياس لا يبقى
معه حكم الفرع الى آخره اقول ذهب الحنفية الى ان نسخ اصل القياس يبقى معه حكم الفرع والاكثرون الى حكم
وهو الحق والدليل على ذلك ان ثبوت الحكم في الفرع انما يكون للعلة المعتبرة في نظر الشرع بحكم الاصل فاذا ارتفع
حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة عن الاعتبار في نظر الشرع فلا يكون التابع لها وهو الحكم في الفرع موجودا
قالت الحنفية الفرع تابع لدلالة الاصل على علة الحكم فلا يستلزم بقاؤها فليس هو تابعا للحكم فيه كما في الفحوى فانه
تابع للدلالة المنطوق لا الحكم فلا يلزم من زوال الحكم في الاصل زوال الحكم المعتبر لانها لو كانت تابعة لكان الحكم
تابعا واذا انتفى الحكم انتفى الحكم مطلقا لانتفاء حكمته قالوا حكمتم بانتفاء الحكم في الفرع لانتفائه في الاصل ولم تذكروا الجامع
فيكون قياسا فاسدا قلنا انما حكمنا بانتفاء الحكم عن الفرع لانتفاء سببه وهو الحكم لا بالقياس على الاصل قال: مسألة
الجمهور: ان الناسخ قبل تبليغه النبي صلعم لا يثبت حكمه الى آخره اقول اختلف الناس فيما اذا ورد النسخ الى النبي صلعم ولم يبلغ
الامة هل يثبت بذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب بعض الشافعية الى انه يثبت حكم الناسخ في حقهم ونفاه بعضهم حكم
وبعض اصحاب ابي حنيفة واحمد وهو اختيار المصنف واستدل عليه بوجوه الاول انه لو ثبت النسخ لزم اجتماع
الاحكام المتضادة على المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المكلف اذا كان مكلفا بوجوب
الفعل فانه يثاب على فعله ويعاقب على تركه ما لم يبلغ النسخ اجماعا ولاجل هذا اعتبر رسول الله صلعم لاهل
قبا الركعات التي فعلوها لما استداروا الى القبلة حين بلغهم النسخ واذا كان كذلك فلو كان النسخ ثابتا لزم
ما ذكرناه من المحذور الثاني ان المكلف لو عمل بما ورد به النسخ القول بتحريم الفعل فيلزم ما ذكرناه من المحذور الثالث
ان المكلف لو عمل بما ورد به النسخ قبل بلوغه للنسخ لكان عاصيا بالاتيان ولو كان حكم النسخ ثابتا عليه

لما كان رافعا مثابا لكان مطيعا الثالث يلزم ما ذكرناه في حق من علم وانه قبل تبليغه الناسخ يكون حكمه ثابتا
وهو باطل بالاتفاق احتجوا بان النسخ حكم فلا يعتبر فيه علم المكلف كسائر الاحكام المتجددة فانها
اوجبت عليه وان لم يعلمها والجواب لا نسلم ان في الحكم من اعتبار التمكن والا لزم تكليف ما لا يطاق والتمكن ح
عدم العلم قال: مسألة الزيادة على النص المستقلة ليست نسخا عن بعضهم الى آخره اقول اتفق الناس على ان
الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه كوجوب الصلوة على الصلوات الخمس
او غير ذلك الا ما نقل عن بعض الحنفية ان زيادة صلوة سادسة يكون نسخا نظرا الى خروج الوسطى المامور
في القران بالمحافظة عليها عن كونها وسطى وانما اختلفوا في نحو زيادة جزء مشروط كزيادة ركعة في الصلوة او
شرط كزيادة صفة في الكفارة كالايمان في الرقبة او زيادة يرفع مفهوم المخالفة كما اذا قال في السائمة زكوة ثم
القاضي مع قال في المعلوفة الزكوة فذهب الشافعية والحنابلة الى ان ذلك ليس بنسخ وذهب الحنفية الى انه نسخ وذهب
قوم الى ان الزيادة ان كانت رافعة لمفهوم المخالفة فهي نسخ والا فلا وقال عبد الجبار ان كانت الزيادة مغيرة لحكم
المزيد عليه حتى يكون وجوده كالعدم لو لم يفعله في نظر الشرع على معنى انه لو فعله كما لو كان فعله اولا وجب استينافه
فهو نسخ كزيادة ركعة على ركعتي الفجر لارتفاع حكم الاجزاء عنهما وكزيادة عشرين في حد القذف لارتفاع حكم الثمانين وكالعفو
في ثلثة بعد التخيير بين اثنين كما لو خير بين الاطعام والصيام ثم زاد العتق فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين
والا فلا وقال الغزالي ان كانت الزيادة مع المزيد عليه في حكم الشيء الواحد فنسخ كزيادة ركعة على ركعتين
والا فلا كزيادة عشرين في الحد واختار المصنف ان الزيادة ان ثبت بحكم شرعي رفعت حكما شرعيا متراخيا
عن الاول فهو نسخ والا فلا وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري وقد فرع ابو الحسين على مذهبه هذه المسائل
الفقهية عدة مسائل منها ان ايجاب الزكوة في المعلوفة هل يوجب النسخ لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة ام لا والحق
انه ان يقول ان كان مفهوم الخطاب مرادا من لفظ الشرع كان ذلك نسخا لان وجوب الزكوة في السائمة دال
على عدم وجوبها في المعلوفة فرفع ذلك العدم يكون رفعا لحكم شرعي وان لم يكن مرادا لم يكن ذلك نسخا لانها
في المعلوفة يكون رفعا لحكم عقلي وهو البراءة الاصلية ومنها ان زيادة ركعة في الصبح هل يكون نسخا ام لا
او على تقدير الاول قال ابو الحسين انها غير نسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلوة الصبح لان الزيادة اما ان يكون نسخا للركعتين او
نسخا لاجزائهما او وجوبهما او نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين والاول باطل لان النسخ لا يتعلق بالافعال والثاني
والركعتان لم يرتفعا والاخير ان يكون نسخا لاجزائهما لانهما مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون ركعة اخرى ولان يعني
لا يجزيان الا مع الركعة وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى لا يرفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها
حصل بالعقل والاخير ان يكون نسخا لوجوبهما لانهما الان واجبتان والاخير ان يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين

لانه انما كان واجبا لاجل الصلوة وذلك غير مرتفع ولا متغير واما المتيقن لاجل الصلوة وعندي في ذلك نظر فان
الزيادة رفعت وجوب الجلوس في التشهد عقيب الركعتين وهو حكم شرعي فيكون نسخا لهذا الوجه وذهب المصنف الى ان
هذه الزيادة تكون نسخا لانها رفعت تحريم الزيادة على الركعتين وقد رد به بعض الاصوليين على ابي الحسين وهو غير
صحيح فان تحريم الزيادة جاز ان يكون مستفادا من دليل اخر والدليل الدال على وجوب الركعتين لا نسلم انه يدل على
تحريمها حتى تكون الزيادة نسخا لذلك الدليل مع انه يكون نسخا للدليل الدال على الزيادة ومنها ان زيادة التغريب على
الحد هل هو نسخ ام لا ذهب المصنف الى انها تكون نسخا لمثل ما مر وقال ابو الحسين انها غير نسخ لانها لا ترفع
الا النفي الاصلي ورفعه ليس بنسخ واجاب المصنف عنه بانه انما يكون نسخا لو لم يثبت النفي بالشرع وقد ثبت فيكون هذا
الرفع نسخا ويمكن ان يعود وجه فان قيل الى العشرين اعني زيادة ركعة وزيادة التغريب لعدم الفرق بينهما اعني فيكون
وجه لو لم يثبت تحريمه اي تحريم الزيادة في المنصوص بالشرع ومنها ان التخيير بين المسح والغسل بعد وجوب الغسل
هل يكون نسخا ام لا ذهب المصنف الى انه نسخ لانه تخيير بين امرين بعد الوجوب لاحدهما بعينه فيكون رافعا لتعين
وجوب احدهما فيكون نسخا وقال ابو الحسين انه ليس بنسخ لان هذا التخيير يكون مزيلا لعدم ترك ما اوجب علينا وتحريم
تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل لان قوله اوجبت هذا الفعل يقتضي ان الاخلال به مدخلا في استحقاق الذم
وهذا لا يمنع من ان يقوم مقامه واجب اخر وانما نعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان الاصل عدم وجوبه ولو وجب
بالشرع لدل عليه بدليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما
عقليا اما اذا قال الله هذا الفعل واجب وحده ولا يقوم غيره مقامه فان التخيير بعد ذلك يكون نسخا وهذا
عندي هو الحق ومنها اذا جوز الحكم بشاهد ويمين هل هو نسخ لقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان
لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فالحق انه ليس بنسخ لان مقتضى الاية جواز الحكم بالشاهدين وان سماها حجة
وليس في ذلك دلالة على عدم جواز اجرى الاجر حتى المفهوم وذهب المصنف الى انه ليس بنسخ مطلقا اذ لا رفع ليس
ولو ثبت مفهومه اي مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم فان لم يكونا المفهوم من عموم النص على المعنى من الحكم ليس
الا بل الذي يدل عليه من جهة المفهوم هو انحصار الاستشهاد في المذكورين لا انحصار الحكم بهما ومنها ان زيادة اشتراط
غسل عضو اخر غير الاعضاء الستة في الوضوء هل هو نسخ ام لا فالحق انه ليس بنسخ لوجوب الاعضاء المتقدمة لثبوت وجوبها
ولا الاجزاء بها عند الاقتصار عليها لان معنى الاجزاء امتثال الامر بفعلها وقد حصل ولا العدم غسل ذلك العضو لان
استصحاب الاصل ليس نسخا على ما عرفت نعم المرتفع عدم توقف الاجزاء على شرط اخر لان الاجزاء وكان حاصلا
قبل الزيادة غير موقوف على شرط والان انما حصل موقوفا على شرط الزيادة ورفع ذلك العدم ليس بنسخ لانه رفع
للعدم الاصلي ولذلك اذا زيد في الصلوة شرط اخر لم يكن نسخا لوجوبها حينئذ الاصل لا بدليل شرعي ومنها النية
كان فيه

١١٠

نعم لو اتموا الصيام الى الليل جعل اول الليل غاية للصوم فيكون ذلك ... بغير وجه اخر الصيام الليل لو كان
الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج الاول عن كونه غاية وطرحا مع ان الخطاب دال عليه فيكون نسخا اما
اذا قال صوموا النهار ثم اوجب الصيام الى الغيبوبة لم يكن ذلك نسخا بل هو رافع للحكم العقلي اعني العدم الاصلي ومنها
لو قال الله تعالى صلوا ان كنتم متطهرين فيه اثبات لشرط الصلوة وليس فيه دلالة على انه ليس له بدل فجاز اثبات بدل
اخر ولا يكون نسخا لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا وهذان الاخيران لم يذكرهما المصنف قال مسئلة
اذا نقص جزء العبادة او شرطها فنسخ الى اخره اقول اتفق الناس على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا
لها كنسخ ستر الراس وانما اختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة من جزء او شرط هل هو نسخ للعبادة بعد
اتفاقهم على انه يكون نسخا الجزء والشرط فذهب ابو الحسن الكرخي وابو الحسين البصري الى انه ليس بنسخ لها وجماعة
من المتكلمين ذهبوا الى انه نسخ لها وهو مذهب الغزالي وذهب القاضي عبد الجبار الى ان نسخ جزء العبادة نسخ لها دون
نسخ الشرط واستدل المصنف على مذهبه بان نسخ الجزء والشرط لو كان نسخا للعبادة لزم افتقار ايجاب الباقي من
العبادة الى دليل اخر لان الدليل ان الصلوة الاولى منسوخة وان الباقية غيرها فيفتقر وجوبها الى دليل اخر
وهو باطل اجماعا لانهم اتفقوا ان الصلوة وكانت محرمة بغير طهارة ولغير الركعتين ثم ثبت جوازها ووجوبها ثم
وذلك غير النسخ وجوابه انما ذكرتموه وان دل على انسخها لكن فيهما ما يدل على عدمه وجوابه لو انسخ اصلها العدم
وجوب الباقي لكن التقدير عدم تجدد وجوب اخر لا انتفاء لاجماع على عدم دليل على تجدد الوجوب قال مسئلة
الجمهور جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيرهما الى اخره اقول اتفقت المعتزلة على امتناع نسخ وجوب معرفة
الله تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيرهما من الواجبات والقبائح العقلية وذهب الاشاعرة الى جوازه
وهذه المسئلة فرع للتحسين والتقبيح العقليين لان المقتضي للوجوب والقبح انما هي صفات واحكام لا تتغير بتغير
الشرائع والادلة ان عند المعتزلة فامتنع النسخ عليها لاستحالة الامر بالقبيح والنهي عن الحسن والاشاعرة جعلوا
الاحكام مستندة الى الاوامر والنواهي ولا حسن ولا قبح فجاز تغيرها باسرها ثم اختلفوا ايضا في انه هل يجوز نسخ
جميع التكاليف ام لا فاجاز الغزالي النسخ وذهب غيره من الاشاعرة الى الجواز احتج المجوزون بان هذه احكام
فجاز نسخها كغيرها احتج الغزالي بان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو القبيح وذلك تكليف فالجواب
لا نسلم امتناع الانفكاك فانا وان قلنا ان النسخ لا يحصل دون علم المكلف بالنسخ والناسخ لكنه لا يمتنع حصول النسخ
لجميع التكاليف في حق من علم بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ والناسخ وان سلمنا لزوم كونه مكلفا بمعرفتهما
... لعلمهما ويسقط التكليف بعد معرفته بهما وبغيرهما قال القياس المقدر والمساواة في ... طلاح
مساواة فرع لاصل في علة حكمه وتلزمه الى اخره اقول لما فرغ من البحث عن الطرق النقلية وكيفية الاستدلال بها
القياس

من الكتاب والسنة والإجماع سوى الآتي الطريق العقلي وهو القياس وهو أحد الطرق المثبتة للأحكام عند
الجمهور خلافاً للشيعة وسيأتي الخلاف فيه واعلم أن القياس له حد لغوي واصطلاحي أما حده في اللغة فهو التقدير
والمساواة يقال قاس النعل بالنعل أي حاذاها وساواها وأما حده في الاصطلاح فقد اختلفوا في تحديده
وقد حده المصنف بأنه مساواة الفرع الأصل في علة حكمه فيما هو علة حكم الأصل في نفس الأمر وحذف المصنف لفظة
الأصل الذي هو مفعول المساواة للقرينة ويلزم المصوبة أن يزيدوا في هذا الحد قولنا في نظر المجتهد لأن القياس يكون
صحيحاً وإن ثبت الغلط وهو كون ما يوهم أنه علة غير علة في نفس الأمر والرجوع عن الحكم ولا يشترط المساواة
في نفس الأمر بخلاف المخطئة فإن القياس الفاسد في نفس الأمر لا يكون عندهم صحيحاً سواء اطلع عليه المجتهد بعده
أولا وإن أريد تحديد القياس الشامل للصحيح والفاسد فليحذف في نفس الأمر ويزاد ليعم قولنا على حكم عند المخطئة وفي
نظر المجتهد عند المصوبة وإنما أسميه المشهورين على المذهبين لأن النسبة قد يكون بين المتساويين في علة الحكم
وقد يكون بين غيرهما وأورد على حد القياس بأنه ينتقض بقياس الدلالة وهو القياس الذي ذكر فيه الجامع وليس
هو العلة بل هو دليل عليها كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة ووجه إيراده ظاهر فإن المصنف أخذ في حد القياس
ذكر علة الحكم وقياس الدلالة لم يذكر فيه العلة بل دليلها وجوابه من وجهين أحدهما أن قياس الدلالة غير مراد
من هذا الحد الثاني أن الاشتراك في دليل العلة يتضمن الاشتراك في العلة وأورد على حد القياس أيضاً أنه ينتقض
بقياس العكس وهو تحصيل نقيض حكم شيء في غيره لافتراقهما في العلة كما تقول الصوم شرط في الاعتكاف لأنه لما
كان واجباً بالنذر كان واجباً بغير نذر بدليل عكسه في الصلاة فإنها لم تكن واجبة في الاعتكاف بالنذر لم تكن واجبة
بغيره والأصل الصلاة والفرع الصوم وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وقد
افترقا في العلة لأن العلة في الصلاة أنها لم تكن شرطاً حالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لأنه شرط حالة
النذر وجوابه أن قياس العكس لا يسمى في الحقيقة قياساً لأنه ليس عبارة عن تسوية الفرع بالأصل في الحكم
بل هو عبارة عن وجوب نقيض الحكم في الفرع وإن سمي به لكن يكون وقع لفظ القياس عليه وعلى قياس الطرد
بالاشتراك اللفظي والمحدود أحد المسمين به فلا ينتقض الحد لخروج الآخر عنه لأنه غير مراد أو يقول المعلل
من القياس ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم بالنذر له بغير نذر مع الفارق بينهما أو بالسبر
وقد ذكر الصلاة لبيان إلغاء الفارق حتى لو قيل لا نسلم عدم الفارق لوجوده وهو النذر لأجيب بأنه ملغى
إذ لو اعتبر لأثر في الصلاة ولم يؤثر فيها اتفاقاً أو تقول المقصود من القياس ههنا قياس الصوم بالنذر على
الصلاة بالنذر وذلك بأن تقول لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لم يصر شرطاً له بالنذر لكن الصوم شرط
له بالنذر ثم أثبت الملازمة الشرطية بالقياس على الصلاة فإن الصلاة لما لم تكن في نفسها شرطاً لم تصر شرطاً

بالنذر وهذا في الحقيقة من باب قياس الطرد وقد حده بعض الناس بأنه بذل المجهود في استخراج الحق
وحده الآخرون بأنه الدليل الموصل إلى الحق وحده الآخرون بأنه العلم الحاصل عن نظر وهذه الحدود مردودة
لانتقاضها بالنص والإجماع وأيضاً فإن الدليل حال القياس والعلم ثمرة القياس وفائدته فلا يحسن التحديد به وحده
أبو هاشم بأنه حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه وهذا الحد ناقص الخلل لأنه لم يذكر الجامع ولا بد منه ليطرد لأن الحمل
بغير جامع ليس بقياس وحده القاضي أبو بكر وارتضاه الجمهور بأنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر
جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما واستحسنه المصنف ومع ذلك فقد ورد عليه أمور أحدها أن حمل معلوم على
معلوم ثمرة القياس لأن المراد من الحمل ههنا تسوية حكم أحد المعلومين للآخر فكيف يصح التحديد به وثانيها أن قوله في إثبات
حكم لهما يشعر بأن إثبات الحكم في الأصل والفرع معاً بالقياس وليس كذلك وثالثها أن قوله بأمر جامع بينهما كاف عن قوله
من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما فإن هذا ذكر أقسام الجامع والمأخوذ في الحد إنما هو مطلق الجامع واعترض بعض
المتأخرين على هذا الحد بأن ثبوت حكم الفرع إنما حصل بالقياس فجعله في التعريف يكون دوراً لأنه يكون جزء الشيء مع أنه
ثمرته وأجاب المصنف بأن المحدود إنما هو القياس الذهني وهي ماهية القياس وهي متوقفة على تصور ثبوت حكم الخارجي
لكن تصور ثبوته ليس فرعاً للقياس الذهني بل الخارجي فلا دور وإنما ذكر الفرع الذهني وأركان الخارجية بالفرع الخارجي
جواباً عن سؤال وهو أن يقال سلمنا أن القياس الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي لكن يتوقف على الفرع الذهني فيلزم
الدور وأجاب بأنه لا يتوقف عليه أيضاً قال وأركانه الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع لما أنه
لما كان القياس هو التسوية بين الأصل والفرع في علة الحكم وجب أن تكون أركانه التي لا بد منها في ماهيته ولا تحصل
حقيقته إلا بها أربعة أعني الأصل والفرع والحكم الحاصل في الأصل والجامع بين الأصل والفرع وهو العلة أما
الأصل فقد اختلفوا في تفسيره فذهب جماعة الفقهاء إلى أن الأصل هو محل الحكم المشبه به كما إذا قسنا النبيذ على الخمر
في التحريم لعلة الإسكار فالخمر هو محل الحكم المشبه به قالوا لأن الأصل ما كان حكم الفرع مستفاداً منه ومردوداً إليه
وهذا متحقق في الخمر وذهب جماعة من المتكلمين إلى أن الأصل هو الدليل الدال على حكم الأصل كالنص والإجماع قالوا
لأن الأصل ما ينبني عليه غيره والعلم الثاني مبني على هذا الدليل وكان هذا الأصل وذهب جماعة أخرى إلى أن الأصل
هو الحكم الثابت في المحل لأن الأصل ما ينبني عليه غيره ويكون العلم به موصلاً إلى العلم بغيره وهذا متحقق في الحكم
لا في المحل لأنه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر إلا من حكمه ولا في النص والإجماع إذ لو استقل حكم الأصل بغيرهما
أمكن القياس والفرع هو المحل المشبه وهو النبيذ وقيل الحكم في النبيذ والمصنف قال إن كل واحد من هذه
الأقوال غير مستبعد لأن الأصل ما انبنى عليه غيره وهو صادق على الجميع والأحسن كون الأصل ما انبنى عليه غيره وكان الوصف
الجامع هو الإسكار مثلاً فرعاً للأصل أصلاً للفرع وذلك لأن التحريم ثابت في الخمر بالنص ثم إنما استنبطنا العلة بعد ثبوت
هذا النص

شرعا على ثبوته

وجدناها الاسكار وكان كون الاسكار علة اثبتناه بثبوت التحريم في الخمر انا وجدنا الاسكار ثابتا في النبيذ فاثبتنا
فيه ثبوت التحريم فيه وكان ذلك اصلا له قال ومن شروط حكم الاصل ان يكون ثابتا الى آخره اقول لما فرغ
من تعريف الاصل والفرع شرع في بيان شروطها اما الاصل فشرطه امور الاول ان يكون الحكم في الاصل شرعيا
لانه ان كان عقليا فالمتعدي الى الفرع انما هو مثله لكن الحكم العقلي فيكون القياس عقليا والغرض فيما من القياس انما هو
القياس الشرعي الثاني ان لا يكون الحكم في الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الجامع وهو
موقوف على اعتبار الشارع له فاذا لم يكن الحكم المترتب عليه ثابتا في الاصل لم يكن معتبرا الثالث ان لا يكون حكم الاصل متفرعا
من اصل آخر وهذا ما ذهب اليه اكثر الاشاعرة وابو الحسن الكرخي وخالف فيه الحنابلة وابو عبد الله البصري
احتج الاولون بان العلة بين الاصل والفرع ان اتحدت مع العلة بين الاصلين فذكر الثاني يكون ضائعا وهذا مثل قياس
الشافعية في السفرجل انه ربوي بالقياس على التفاح لانه مطعوم ثم قاسوا التفاح على البر بجامع الطعم وان تغايرت العلتان
كان فاسدا كما يقول في الجذام انه عيب يفسخ به البيع ويفسخ به النكاح قياسا على القرن والرتق فاذا منع كون القرن والرتق
يفسخ به قاسوا القرن والرتق على الجب بجامع فوات الاستمتاع فلو كانت العلة الجامعة في الجذام والرتق كونه عيبا يفسخ به
البيع ووجه فساده ان العلة الاولى وهو كونه عيبا ثبت اعتبارها في نظر الشارع لثبوت الحكم في الفرع لعدمها الغاؤه وهو
فوات الاستمتاع والعلة الثانية وهو فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع وهو المجذوم هذا اذا كان حكم الاصل فرعا متفقا
عند المستدل فهو فرع عند المعترض واما اذا كان الاصل فرعا متفقا عند المعترض فهو فرع عند المستدل فهو فاسد كما لو قال الحنفي
في مسألة نقص النية عما اذا نوى النفل في الصوم انه اتى بما امر به فيصح كما لو اتى الفرض بنية النفل فان الحكم في الاصل
مما لا يقول به الحنفي ويقول به الشافعي ووجه فساده ان هذا القياس يتضمن اعترافه بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع
عدم الحكم وعند هذا فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه واما اذا قال المستدل هذا ما هو مدرك علة الحكم في الاصل وهو موجود
في محل النزاع فلو لم يكن الامر هو المحكم والاصلية ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل
امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا كالاول في الفساد لان الخصم ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا على هذا التقدير
وايضا فان حاصل ما ذكره يرجع الى الزام المعترض بالخطأ في الفرع مع فرع تصويبه في اعتقاده كون الوصف الجامع علة للحكم في
الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل باولى من العكس حينئذ لا يتم الالزام ويسمى المصنف
لهذا فرعا لكونه محتملا فيه مجازا قال ومنها ان لا يكون معدولا به الى آخره اقول هذا احد شروط الاصل
وهو ان لا يكون حكمه معدولا به عن سنن القياس لعدم التعدية وهو على ضربين الاول ما لا يعقل معناه وهو اما مستثنى عن قاعدة كلية
نبل اشتهرت في الشرع كشهادة خزيمة فانه غير معقول المعنى ومع ذلك فهو مستثنى عن قاعدة الشهادة اذ تستعمل
في الشرع واما غير مستثنى كاعداد الركعات ومقادير نصب الزكوات فانها غير معقولة المعنى لكنها غير مستثناة عن قاعدة سابقة

الثاني ما شرع ابتداء ولا نظير له سواء كان له معنى ظاهر كرخص المسافر من حيث دفع المشقة او لم يكن كاليمين في
القسامة وضرب الدية على العاقلة فهذه الانواع كلها لا يجري فيها القياس قال ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو
ان يستغني عن موافقة الخصم الى آخره اقول اذا كان الاصل متفقا على حكمه بين الامة جاز القياس عليه عند القائلين به
واذا كان متفقا عليه بين الخصمين فقط فمنع قوم من القياس عليه وجوزه آخرون والمصنف ذهب الى الاول ومثل
هذا القياس يسمى القياس المركب وهو الذي يكون الحكم في اصله غير منصوص عليه ولا مجمع عليه وهو قسمان الاول
مركب الاصل وهو ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا في العلة الثاني مركب الوصف وهو ما اذا اختلف
الخصمان في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا مثال الاول قول الشافعي في مسألة الحر بالعبد عبد فلا يقتل
الحر كالمكاتب فالمقيس عليه وهو المكاتب غير متفق عليه ولا منصوص وانما اتفق الشافعي وابو حنيفة على عدم جواز القصاص
على قاتله وللحنفي ان يقول العلة في عدم وجوب القصاص في المكاتب ليست العبودية انما هي جهالة المستحق للقصاص من
السيد او الورثة فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به فان بطلت منع الحكم في الاصل لان الحكم فيه انما ثبت
على هذه العلة وقلت لعدم وجوب القصاص في المكاتب فالقياس يكون ممتنعا ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او
منع الحكم في الاصل مثال الثاني قول الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح وهي قولنا ان تزوجت زينب فهي طالق تعليق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق وللحنفي ان يقول لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز
فان صح هذا المنع لعدم وجود التعليق بطل الالحاق لعدم وجود العلة وان بطل صح الالحاق ومنع
الحكم في الاصل وقلت انه يصح كما في الفرع فالقياس يكون ممتنعا لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل او منع العلة فيه
فلو سلم الخصم ان العلة هو العلة المذكورة اعني العبودية في الاول وان علة التعليق في الثاني موجودة في الاصل او
اثبت الخصم انها موجودة ان نهض الدليل عليه لا عبرة بعلية وصف المستدل وبوجود العلة في الاصل كما ينهض القياس
عليه اذا كان باطلا في المسألة بطريق يحتمل كذا فانه لا يكابر نفسه فيما اداه اجتهاده واوجبه ظنه وكذلك ايضا اذا
كان ساطرا ولكل ان ينهض الدليل عليه لو اثبت المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة باحد طرقها على التقدير
الخصم خلافا لطائفة اذا تحرر القياس على اصل اذا كان الدليل على حكمه نصا او اجماعا فانه او لم يدل دليل خاص
على جواز القياس عليه خلافا لعثمان البتي حيث ذهب الى انه لا يجوز القياس على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز
القياس عليه او لم ينص على عين تلك العلة ولا اجماع على كون حكم الاصل معللا خلافا للمريسي والكرخي وانما ينهض
الدليل عليه لان الخصم لو لم يقبل المقدمة المحتوم فيه العلة المستنكرة اي حول القياس عليه وان لم يقل دليل خاص
نحو اثبات المستدل انما بالدليل لزم ان لا يقبل عدمه فانه للمنع وان اقيم عليهما الدليل اذ لا علة الا كونها فانه لا يصح
وذلك يوجب ان لا يقبل الا البديهيات ومن الشرائط ان لا يكون الدليل الدال على اثبات حكم الاصل دالا على اثبات حكم الفرع

والاحتمالين احدهما اولى بالاحالة من الاخر بالفرعية قال ومن شروط علة الاصل ان تكون بمعنى الباعث اى الجزء
اقول لما فرغ من شرائط الاصل شرع الان فى بيان شرائط علة الاصل وهى امور الاول ذهب الجمهور الى
انه لا بد وان تكون العلة فى الاصل للحكم بمعنى الباعث اى تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم فانه لو
لا بها لو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه بل مجرد امارة لزم الدور المحال لان علة الاصل من حيث هى مستنبطة من حكم الاصل
متفرع عليه من حيث هى امارة له فانه فيما سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عليها وهو دور قال ومنها ان
تكون وصفا ضابطا لحكمة اقول اختلف الناس فى جواز التعليل بالحكمة المجردة عن الاوصاف الضابطة لها فذهب الجمهور
الى المنع من ذلك وجوزه جماعة مطلقا وذهب جماعة الى التفصيل فجوزوا التعليل بالحكمة المنضبطة دون المضطربة
الخفية احتج المانعون بان الحكمة من الامور الخفية التى لا يمكن ضبطها ومعرفتها وان امكن ذلك فى بعض المصالح
فتكليف العبد بالاطلاع عليها فى كل حكم فانه حرج التعليل بها لم لا يوقع مشقة وهى منفية لقوله تعالى وما جعل عليكم
فى الدين من حرج واحتج المجوزون بان الحكمة علة لعلة الحكم فتعليل الحكم بها اولى من تعليله بالوصف واما الذين
فصلوا فقالوا ان التعليل بالوصف انما كان لاشتماله على نوع من الحكمة فاذا كانت الحكمة المعلومة ظاهرة كان التعليل
بها اولى من التعليل بالوصف المساوى لها فى الظهور واما اذا كانت الحكمة خفية والتعليل بها متعذر لاختلافها
باختلاف الاشخاص والازمان قال ومنها ان لا تكون عدما فى الحكم الثبوتى اقول اختلف الناس فى
جواز التعليل للحكم الثبوتى بالعلة العدمية فاثبته قوم ونفاه اخرون واليه ذهب المصنف وقد استدل النافون
بوجهين الاول ان العلة لو كانت عدمية لكانت مناسبة او مظنة المناسبة والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة لان الكلام فى العلة بمعنى الباعث وهو لا بد وان تكون مناسبا للحكم اى تكون وصفا ظاهرا منضبطا يحصل
عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول المصلحة او دفع المفسدة او تكون مظنة المناسبة او ملازما
للوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا او منضبطا كالسفر الذى هو مظنة المشقة الخفية وبيان بطلان التالى وهو الذى
اشار المصنف اليه بالثانية فانه يستدعى المقدمة الاستثنائية ان التعليل اما ان يكون بالعدم المطلق او
المخصص والاول باطل قطعا لعدم اختصاصه بحكمه ولان العدم المطلق لو كان علة لحكم او مظنته لزم ذلك الحكم جميع
الصور اذ لا فرق الا وهناك عدم خاص مشتمل على العدم المطلق والثانى كذلك لانه اما ان يكون وجود ذلك الامر
الذى تخصص به العدم منشأ المصلحة او المفسدة او لا يكون وحينئذ اما ان يكون وجوده منافيا لوجود المناسب او لا
منافيه وهذه اربعة اقسام الاول ان يكون وجود ذلك الامر الذى تخصص به العدم منشأ مصلحة للحكم الثبوتى فباطل لان
يكون عدمه مناسبا او مظنته لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثانى وهو ان يكون وجود ذلك الامر
منشأ مفسدة فان ذلك الامر حينئذ يكون مانعا فيكون عدمه عدم المانع فليس بعلة اى ليس بمناسب ولا مظنته لنفعها
واما الثالث

الثالث وهو ان يكون وجود الامر منافيا لوجود المناسب فلانه لو كان كذلك لم يصلح عدم ذلك الامر
مظنة لمقابل ذلك الامر وهو ما ينافيه اعنى المناسب وذلك لان المناسب ان كان ظاهرا اغنى عن التعليل
بنفسه فلا يحتاج الى مظنته وان كان خفيا فنقيض ذلك الامر خفى لان عدم الخفى خفى ايضا فلا يصلح التعليل بالعدم
على الخفى واما الرابع وهو ان يكون وجود ذلك الامر منافيا للمناسب فكذلك لان وجوده يكون كعدمه
بالنسبة الى ذلك الحكم لان المقدر ان وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا لمناسبه فاذا استوى
وجوده وعدمه لا يكون عدمه مناسبا للحكم ولا مظنته والثانى انه لم يسمع احد من العلماء الماضين يقول العلة
كذا او عدم كذا ولو كان العدم صالحا للتعليل لجرى ان يقول ذلك بعض العلماء فى بعض الاوقات والثالث ان لا
علة عدم نقيضه وجودا فيستحيل اتصاف الامر العدمى واعترض المصنف على هذا الاخير بانه مصادرة
على المطلوب فان من يجوز التعليل بالعدمى يقول لا علة ليس امرا عدميا وقد يعدم مثله فى الحسن والقبح بالتبع وقد احتج
المجوزون بانه يصح ان يقال لم ضرب السيد عبده لانه لم يمتثل اوامره فقد عللوا الوصف الوجودى بالعدمى
وجوابه ان التعليل فيها انما هو بالكف والترك والكف امر ثبوتى لا عدمى قالوا انما يكون المجموع دائما
على النص لو اذا انتفى المعارض لها وانما يكون الدوران مفيدا اذا كان العدم معتبرا بالعدم فقد صار العدم
هذين الوصفين جزءا للعلة جزء كل موسوط وفروعهما قال وان لا تكون المتعدية المحل ولا جزءه
لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة اقول اختلف الناس فى التعليل بمحل الحكم الاصلى او بجزئه فاثبته قوم
ونفاه الاخرون والحق ان يقال ان كانت العلة متعدية استحال التعليل بمحل الحكم الاصلى لاستحالة وجوده
بخصوصه فى الفرع وان كانت قاصرة امكن التعليل به لانه لا استبعاد فى استلزام ذلك المحل حكمه
باعتبار على شرع الحكم وهل يجوز التعليل بجزء المحل الذى عدى بناء على القول بالقياس الجواز فى التعدية
والقاصرة ومنع المصنف فى المتعدية ولا يعرف هذا التفصيل وليس حكم الجزء حكم الكل فان الجزء كونه
مفردا بخلاف الكل اللهم الا ان يعنى بالجزء الجزء المختص قال والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق
الى اخره اقول اختلف الناس فى التعليل بالعلة القاصرة وهى الوصف المختص بالاصل بالاستنباط
بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص او اجماع وعلى اشتراط التعدية فى القياس وذلك كتعليل الشافعى
رحمه الله تحريم الربا فى النقدين بجوهر الثمنية وذهب الجمهور كالشافعى واحمد والقاضى ابى بكر والقاضى
عبد الجبار وابو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى الجواز ومنع ذلك ابو حنيفة واصحابه
وابو عبد الله البصرى احتج المجوزون بوجهين الاول ان الناظر اذا اجتهد وطلب العلة وادرك ظنه
الى ان العلة هى محل الحكم او ما هو مخصوص به فقد حصل له ظن ان الحكم انما هو لاجلها ولا معنى لصحة
التعليل الا ذلك كما فى غير المنصوص عليها فانه اذا اغلب على الظن النص على التعليل بالقاصرة كان ذلك فى

معنى المنصوص عليها الثاني لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديتها لم تكن التعدية موقوفة على الصحة والا لزم
الدور والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله واجاب المصنف عن هذا الوجه بان توقف الصحة على التعدية لا ينافي
توقف التعدية على الصحة ولا يلزم الدور لان الدور انما يلزم لو كان التوقف توقف تقدم اما اذا كان توقف
معية فلا احتج المانعون بان التعليل بالقاصرة لو كان صحيحا لكان مفيدا والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الفائدة اما حصول الحكم في الاصل او في الفرع والاول باطل
لحصوله بالنص والثاني كذلك لعدم الفرع لقصورها وعدم تعديها وجوابه عنه من وجوه احدها انما
ذكرتموه وارد فيما اذا ثبت التعليل بالنص او بالاجماع وكلامنا في التعليل هنا لكن وكذا ههنا الثاني لا نسلم ان الحكم
انما يثبت في الاصل بالنص فان لقائل ان يقول ان النص دليل على الدليل على ثبوت الحكم
يعني ان النص دال على العلة والعلة المعنى للحكم الثالث لا نسلم انحصار الفوائد فيما ذكرتم من التعدية وغيرها
فان الاخرى اخبرنا بمعرفة الوصف الباعث على الحكم وسرعته لكون النفس مطمئنة ويكون ادعى الى القبول بينها
المنع من التعليل بوصف مستقل عند دليل دال على استقلاله راجح على هذا الدليل وباعتبار امتناع وجود الحكم
في الفرع بسببها قال وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم بانها تخرج المنصوصة الى آخره
اقول النقض هو وجود الوصف المدعى كونه علة في صورة مع تخلف الحكم المدعى كونه معلولا في تلك
الصورة ويسمى تخصيص العلة وقد اختلف الناس فيه فمنع منه جماعة من اصحاب الشافعي وهو منقول عنه
وجوزه جماعة من اصحاب ابي حنيفة وقال قوم انه يجوز التخصيص في العلة المنصوصة لا المستنبطة وقال آخرون
بالعكس يجوز في المستنبطة دون المنصوصة وذهبت طائفة اخرى الى انه يجوز التخصيص في العلة المستنبطة
ان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط وذهب المصنف الى ان العلة ان كانت مستنبطة لم يجز تخصيصها اي تخلف
الحكم عنها الا لمانع او عدم شرط لان المستنبطة لا تثبت عليتها الا ببيان اقتران الحكم بها عند وجود المانع او عدم
الشرط لان انتفاء الحكم اذا لم يكن كذلك اي وجود المانع او عدم الشرط يكون لعدم المقتضي لان العلة المستنبطة
انما عرف عليتها باعتبار الشارع اياها بثبوت الحكم عقيبها وهو وان دل على اعتبارها عند ان يتخلف
الحكم مع عدم ظهور ما يستند اليه يدل على الغائها وان كانت منصوصة جاز تخصيصها اذا كانت العلة
منصوصة بظاهر عام يقبل تخصيصه اي النص الدال على عليتها في صورة التخلف كما في العام والخاص اذ الحاصل
فانه يقدم الخاص على العام ويجب تقدير المانع في صورة التخلف واستدل على ان تخلف الحكم عن المنصوصة صح
بظاهر عام لا يبطل عليتها بان ابطال العلة يستلزم ابطال المخصص اي العام المخصوص [illegible]
التخصيص والثاني باطل لما مر من ان العام المخصوص حجة وبيان الشرطية انهما استويا في كونهما عامين
لان المنصوصة في معنى النص ووجه ان التخلف فيها للمعارض وانما لا يشكل ان العلل تكون علة في صورة

التخصيص والحكم لعدم ظهورها في صورة التخصيص تكون عملا بالدليلين وهو النص الدال على العلية
والتخلف الدال على عدمها ومهما امكن العمل بهما كان العمل بالدليلين اولى من الغاء الآخر اصلا وايضا لو كان تخلف الحكم
عن العلة مخرجا عن كونها علة لبطلت العلل المعلوم كونها عللا قطعا وذلك لانا نعلم قطعا ان القتل العمد
العدوان علة في وجوب القصاص مع انتفاء الحكم في حق الاب ونعلم قطعا بان الزنا علة في وجوب الحد وقد يتخلف
الحكم عنه كما في زنا الاب بجارية الابن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان التخلف غير دال على بطلان العلة قال ابو
الحسين تخصيص العلة لا بد فيه من مانع او انتفاء شرط لانا اذا علمنا ان تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا كونه
موزونا وعلمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون فلا بد اما ان نعلم اباحته لذلك لعلة اخرى او نعلم
فان علمنا اباحته لعلة وقايسنا بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض فاذا عدنا لذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا
الا لكونه غير ابيض فلو شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فعلم ان تخصيص
لا نعلم تحريمه لكونه موزونا فقط فلا يكون علة بل العلة كونه موزونا مع كونه غير ابيض وكذلك اذا دل النص على اباحة
بيع الرصاص سواء علمت علة الاباحة او لم نعلم فاذن يكون عدم المانع او وجود الشرط جزءا من العلة الاولى وهي انه
ان انتفاء ذلك العارض شرط في اثبات حكم الامارة وليس هو من جملة الامارة للحكم لان المقصود من الامارة انما
هو الباعث على الحكم ونفي العارض لفظا قال نقض لا ساعده لو كانت العلة المخصوصة صحيحة لزم ثبوت الحكم معها
والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان اقتضاء العلة الحكم اما ان يتوقف فيه انتفاء المعارض اولا فان كان الاول
لم تكن العلة وحدها علة بل جزء العلة وان كان الثاني لزم ما قلناه واجيب بان صحة العلة معناها كونها باعثة الحكم لا لزوم
الحكم عنها فانه مشروط بحصول الشرط وانتفاء المانع والحاصل ان انتفاء المعارض شرط في لزوم الحكم لا في كون العلة
علة قالوا التعارض دليل الاعتبار وهو وجود الحكم مع العلة في فرع ما ودليل الاهدار وهو عدم الحكم في فرع ما مع
وجود العلة فلا اولوية وجوابه ان الانتفاء اذا كان لمعارض لا يقدح في عليته العلة قالوا تخصيص العلة يوجب
مساواتها للعلة العقلية وجوابه الفرق فان العلة العقلية علة لذاتها فاستحال تخلف الحكم عنها وهذه علة بوضع
الشارع فافترقا قال التخصيص في المنصوصة لو صحت مع النقض لكانت لتحقق المانع ولا تحقق الا بعد صحتها فكان
دورا الى آخره اقول احتج القائلون بالمنع من التخصيص في العلة المستنبطة بانه لو صحت العلة مع النقض لكانت
تلك الصحة موقوفة على وجود المانع لانه لولا وجود المانع لم تكن تلك العلة علة في صورة وجودها مع عدم الحكم
حالة عدم المانع حينئذ لكن وجود المانع موقوف على صحة العلة لانه لولا صحة العلة لكان عدم الحكم مستندا الى عدم
العلة لا الى وجود المانع وذلك يستلزم الدور المحال وجوابه ان الدور ههنا دور معية لا دور تقدم ويحرر الصحيح
ان يقال استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على وجود المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور صحتها ولا دور حينئذ

المستنبطة

لان الموقوف على المانع هو استمرار الظن والموقوف عليه المانع انما هو ظن الصحة وذلك كاعطاء الفقير فانه يظن
انه انما اعطاه لفقره فان لم نقطع اخر توقف الظن وان لم نستمر فان تبين مانع كالفسق عاد الظن بكون العلة هي
الفقر والاول وهو ان استمرار الظن بالتعليل في الاعطاء موقوف على وجود مانع هو الفسق مثلا ليس مطابق الظن
قالوا دليل العلة اعني الحكم بها وهو دوران ودوران العلة وجوابه منع ما تقدم في وجهه تعارض ضد مثل ما اعللهم وعنى ما اعتبار
واحتج المانعون من التخصيص في العلة المنصوصة بان دليل العلة نص عام فلا يقبل التخصيص اما كونه نصا فظاهر
واما كونه عاما فلانه لو كان خاصا لما تصور تخلف الحكم عنها مع ان الكلام فيه واما انه لا يقبل التخصيص فلان الاصل
بين الالفاظ العامة على عمومها واذا لم يقبل النص التخصيص فلا يقبله العلة وهو ظاهر وجوابه انه ان كان النص العام
قطعيا في دلالته فهو مسلم وان كان ظنيا فجوز قبوله للتخصيص كما بين في ادلته واحتج القائلون بجواز التخصيص في المستنبطة
من غير مانع ولا فوات شرط بان المستنبطة علة بدليل ظاهر وهو المناسبة مع الاقتران وتخلف الحكم مشكك ولا تعارض
الشك الظاهر وجوابه المعارضة بالمثل فان تخلف الحكم عن الوصف ظاهر في الدلالة على عدم العلية والمناسبة والاستنباط
مشكك فلا يعارض الظاهر والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر وهو لما قالوا ان تخلف الحكم ليس
بظاهر في الدلالة على عدم العلة ولكنه مشكك فقد اعترفوا بحصول الشك في العلية ايضا فيبقى فرضهم الشك لا يعارض الظاهر
ساقطا قالوا ثبوت الحكم في احدى الصورتين اعني صورة النقض وغيرها لا يتوقف على العلة الا مع ثبوته في الصورة الاخرى فالعكس ان كان حجة
لزم الدور والا كان تحكما وجوابه انه دور معية لا دور تقدم وتأخر والحق ان استمرار الظن بكون المستنبطة امارة موقوف
على المانع او ثبوت الحكم في الصورة الاخرى وهما موقوفان على ظهور كون المستنبطة امارة وقد مضى مثل ذلك في عدم القادح
على وجه استمرار الظن بكونها امارة يتوقف على ظهور الحكم وثبوت الحكم على ظهور كونها امارة بل قال يتوقف على المانع او ثبوت
الحكم للمانع الموقوف عليه محضا لانه يتوقف على احدهما وفي الشبهة المذكورة للمجوزين في المنصوصة لما تعرض للعلل المخرجة
التي حداها من قبلها قال فهذا قال الصواب ان استمرار الظن بعد ما اعتقد العلية يتوقف على المانع قال وفي الكسر
وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار انه لا يبطل الا ان يحرر اقول الكسر هو وجود الحكمة المقصودة مع
عدم الحكم واختلفوا في انه هل يبطل العلة ام لا فذهب الاكثرون الى انه غير مبطل مثاله قول الحنفي في مسألة العاصي
بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي فان المناسبة في السفر انما هو المشقة فيقول المعترض ما
ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر ولا رخصة
والدليل على عدم الابطال ان الكلام مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل نيطت بضابطها كالسفر وحينئذ
لا يلزم من وجود تلك الحكمة اذا كانت غير مضبوطة في محل عدم الحكم بطلان العلية ولا ارتباطه بالاحوال وقيل هذا اذا ورد الشارع
الناس فيه الى الضابط الظاهر الجلية فما للعسر والعصمة في احكام محسنة بكون العلة هي المشقة اعني

والنقض غير وارد عليه قالوا الحكمة هي المقصودة قطعا فان الوصف لو لم يشتمل عليها لم يكن علة واذا كان كذلك
ورد النقض وجوابه ان وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظنون وليس بمقطوع لكون الحكمة
غير منضبطة بل انما تنضبط بالوصف الذي ليس موجودا في صورة النقض واذا كان مظنونا فيحتمل ان لا تكون موجودا
واذا كان مظنونا وعلى تقدير ان تكون موجودا قطعا تخلف الحكم لمعارض ومع هذا الاحتمال لا يدل على ابطالها
لان العلة في الاصل موجودة قطعا فلا تعارض الظن القطع ولو فرضنا وجود قدر الحكمة او اكثر قطعا في صورة
النقض وان كان بعيدا كان ذلك مبطلا للتعليل بها وان كان قد اثبت حكم فيه اللهم الا اذا ثبت في صورة النقض حكم
اخر اليق بالحكمة مثاله اذا لو علل القطع بحكمة الزجر فاعترض المعترض بالقتل العمد العدوان فان حكمة القطع فيه
اتم وكان يجب القطع فيقول ثبت فيه حكم اليق بها تحصل تلك الحكمة والزيادة المفروضة وهو القتل قال وفي النقض
المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار انه لا يبطل الا ان يحرر اقول اختلفوا في نقض المكسور وهو نقض بعض
اوصاف العلة فذهب الاكثرون الى انه غير مبطل للعلة مثاله قول الشافعي في مسألة بيع الغائب مبيع مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض هذا ينتقض بما لو تزوج امرأة ولم يرها فانها
مجهولة عند العاقد حال العقد ومع ذلك فالنكاح صحيح ووجه بطلانه ان التعليل انما هو بمجموع كونه مبيعا مجهول
الصفة لا بمجرد الجهالة فلا ينتقض اللهم الا ان يبين المعترض عدم تأثير كونه مبيعا فيكون ذكره كالعدم فيصح النقض وقد
يتحرر ذلك دفع النقض لان المستدل اما ان يبنى على اعتقاد كون المجموع علة او لا فان بنى فقد بطل التعليل
بما علله لعدم الانتفاء للنقض وان لم يبن فقد بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على تلك العلة قال واما العكس
وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء العلة الى اخره
اقول اختلف الناس في اشتراط العكس في العلل الشرعية فاثبته جماعة من الاصوليين ونفاه جمهور الاشاعرة والمعتزلة
والمراد من العكس هنا انتفاء الحكم لانتفاء العلة واعلم انا متى ما منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين لزم العكس لان العلة دليل
على ثبوت الحكم ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا مطلقا وان لزم انتفاء العلم اي لا يلزم من انتفاء الصانع انتفاء العالم وهو محال بل يلزم
انتفاء هذا انتفاء المعتقد وان لم نمنع لم يلزم العكس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء العلم او الظن بالمدلول
لجواز حصوله بدليل اخر قال وفي تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل بانتفاء القاضي تجوزه في المنصوصة الى
اخره اقول اعلم كان اشتراط العكس مبنيا على جواز تعليل الحكم بعلتين شرع في العرف فيقول اتفق الناس
على جواز تعليل الحكم بعلتين في صورتين واختلفوا في جواز تعليله في صورة واحدة بعلتين فمنع امام الحرمين
من ذلك مطلقا وجوزه اخرون مطلقا والقاضي جوز ذلك في العلل المنصوصة لا المستنبطة وقد نقل عنه
المنع مطلقا وذهب اخرون الى الجواز في المستنبطة والمنع في المنصوصة والامام اختار الجواز مطلقا لكنه قال

لانه لم يقع واستدل المصنف على الجواز بانه لو لم يجز لم يقع والثاني باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان والمنع
بطلان الثاني ان اللمس والبول والغائط ثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة ثبت بكل واحد منهما وجوب
القتل فهو علل مختلفة والحكم واحد اجابوا عن ذلك بان الاحكام مختلفة بالشخص وان اتحدت بالنوع بان القتل
الموجب عن القصاص غير القتل الموجب عن الردة والحل ذلك اذا عفا مستحق القصاص عن القتل ثبت الوجوب بالاخر مع العلل الى
المستند الى الردة وكذلك العكس واجاب المصنف عن ذلك بان اضافة القصاص الى القتل واضافته الى الردة اضافة
المدلول الى الدليل لا اضافة الى الادلة المتعاقبة لا تستلزم تغاير المدلولات والا لزم تغاير حدث البول لحدث الغائط
وهو باطل اتفاقا وايضا لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل ادلة قال المانع لو جاز لكانت كل
واحدة مستقلة غير مستقلة الى اخره اقول احتج المانعون من تعليل الحكم الواحد بعلتين بوجوه الاول انه لو
جاز تعليل الحكم بعلتين لكانت كل واحدة منهما مستقلة غير مستقلة وذلك باطل بما ادى اليه باطل بيان الملازمة
ان معنى استقلال العلة ثبوت الحكم بها باعتبارها فاذا تعددت يلزم ان لا يثبت الحكم بها باعتبارها وذلك ينافي الاستقلال
وجوابه ان معنى استقلال العلة انها اذا انفردت استقلت اي اذا انفردت ثبت الحكم بها لا بغيرها ولا يلزم التناقض
لان مع التعدد لا تكون منفردة بل تكون بحيث انها لو انفردت لاستقلت فلا يخرج عن هذا الوصف مع التعدد الثاني
لو جاز لاجتمع المثلان وذلك يستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن لتغاير تنافي العلتين في تحصيل
الحاصل الا انه مما احد بها وجوابه ان هذا لازم في العلل العقلية اما العلل الشرعية فلا لانها معرفات ودلائل
ولا استغناء في دلالة دليلين على مدلول واحد الثالث لو جاز التعليل بعلتين لما اتفق الفقهاء جميعا وقد سعوا
الى الترجيح في علة الربوا انها الطعم او الكيل لان الترجيح فرع التزاحم فرع صحة الاستقلال والاتفاق بالحكم مستند اليهما
فلا ترجيح وجوابه لا نسلم انهم تعرضوا للطعم والكيل لم جمعه على الاجوبة انما تعرضوا لابطال كون العلة علة
سلمنا انهم تعرضوا للترجيح لكن انما فعلوا ذلك للاجماع على ان العلة ههنا شيء واحد لا مجموع امرين والا امكن
ان يكون ايجاد العلة ههنا يكون المجموع علة ولا يلزم جعل كل واحد من العلتين جزءا من العلة قال القاضي
لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين شرعيتين لانها معرفات واما العلة المستنبطة فانها تستلزم لتحريمه بانه
ان المستنبط للعلة اذا استنبط شيئين لاحتمل المجموع تعيين كل منهما صالح للتعليل فان اسند الحكم الى احدهما كان
ذلك تحكما محضا الا ان يعين بالنص فتكون العلة منصوصة لا مستنبطة وان اسنده اليهما معا كان كل واحد منهما
جزء العلة وجوابه لا نسلم لزوم التحكم وانما يلزم لو لم يثبت الحكم بها في محال افرادها اي بكل منهما منفردة لما دل
ثبت الحكم بها منفردة فتستنبط بالمناسبة ويدل على انها العلة وعند هذا فلا يلزم التحكم بحال وما اذا ثبت الحكم
بها مجتمعة ثم استنبط فانه يلزم بالضرورة لو لم يضم الى احدهما ما يرجحها قال ومن ذهب الى الجواز في المستنبطة

دون المنصوصة ان المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فلا يجوز التعارض الاول كالعلية ويجوز الثاني لانه
ليساوي امكان التعليل بالنسبة اليهما لانه لا يمكن ان لا يجعل شيء منهما علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل الكل
علة واحدة لثبوت الاستقلال في حال انفرادهما فتعين ان يجعل الكل واحد منهما علة وجوابه بعد هذا ظاهر
مما تقدم ومن قول القاضي لا تعدد في المنصوصة ولكن لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعهما لما بينا انها
امارات قال امام الحرمين لو لم يكن تعليل الحكم بعلتين ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لانه ممكن ولو وقع
لعلم ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا وزعم ان هذا برهان قاطع واضح لكل احد وجوابه انه يمنع انه ما يعلم
لتعدد الاحكام فيما تقدم من القتل المعلل بالردة والقصاص والوصف المعلل بحدث البول والنوم واللمس في صفة
قال القائلون بالوقوع انه اجتمعت فالحكم بكل واحد علة وفيه نظر الى اخره اقول القائلون بان تعليل
الحكم الواحد بعلتين واقع اختلفوا فيما اذا اجتمعت فيه كاللمس والبول فذهب قوم الى ان كل واحد منهما علة
مستقلة حالة الاجتماع كما لو انفردت وقال اخرون انها جزء علة وذهبت طائفة اخرى الى ان العلة هي واحدة
لا بعينها استدل المصنف على المذهب الاول بانه لو لم يكن كل واحد منهما علة فاما ان يكون العلة هي المجموع او واحدة
منها لا بعينها او واحدة معينة وهي اقسام باطلة فالمقدم مثله باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان الاقسام
اما الاول فلان التقدير ان كل واحد منها مستقلة فكيف يكون جزء العلة فانه يلزم التناقض واما الثاني والثالث
فلانه تحكم محض وايضا لو امتنع كون كل واحد علة مستقلة لامتنع اجتماع الادلة لان العلل ادلة واما القائلون
بالجزئية فقد احتجوا بانه لو كانت كل واحدة منهما علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وان كل واحد منهما يستلزم حكما
مساويا لما تستلزمه الاخرى وجوابه قد تقدم قالوا يلزم التحكم لان الحكم ان ثبت بالجميع لزم المطلوب وان
ثبت بواحدة لزم التحكم وجوابه ثبت بالجميع على معنى ان كل واحد دليل مستقل لانه جوهر الدليل كما في الادلة
العقلية والسمعية قال القائلون الاخرون انه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها لزم ان تكون العلة واحدة معينة
وهو تحكم او ان تكون العلة هي المجموع وذلك باطل لانه يلزم كون كل واحدة جزءا من العلة فتعين المطلوب
وجوابه منع لزوم الجزئية ان كان العلة الجميع كما في الادلة العقلية والسمعية والمصنف اعرض عن هذا الذي
لانه ظاهر مما قد قال والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث الى اخره اقول اتفقوا على انه
يجوز ان تكون العلة الواحدة علة لحكمين مختلفين اذا كانت العلة بمعنى الامارة فانه لا امتناع في ان يجعل
العقل سببه الشارع طلوع الهلال امارة لوجوب الصلوة والصوم واما اختلفوا في العلة بمعنى الباعث والمختار جوازه
ايضا فانه لا استبعاد في ان يكون الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين كمناسبة زوال العقل للتحريم والحد
بمعنى انه باعث للشرع عليهما لتحصيل المصالح بانه يلزم تحصيل الحاصل لان الحكمة المقصودة من الاول

ان حصلت بالحكم الاول كان تحصيلها من الحكم الثاني تحصيلا للحاصل وان لم تحصل لم يكن مناسبا لان معنى
المناسب انه لو رتب الحكم عليه تحصل المقصود والجواب ان ذلك الوصف يجوز ان يكون محصلا لحكمة اخرى
غير الاولى ونقول ان الحكمة المقصودة انما حصلت بالحكمين لان الوصف اذا كان مناسبا للحكمين لحصول
المصلحة الناشئة منهما والتي حصلها احد الحكمين جزء المصلحة قال ومنها ان لا تتاخر عن حكم الاصل الا اذا جعل
امارة هذا احد شرائط العلة وقد اختلفوا فيه وذهب قوم الى انه يستحيل ان يكون الحكم في الاصل
متقدما على العلة كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروضه
والدليل على ذلك ان العلة ان كانت باعثة كان الحكم قبلها بغير باعث وهو محال وان كانت بمعنى الامارة
لزم تعريف المعرف وهو محال قال ومنها ان لا ترجع على الاصل بالابطال اقول هذا الخامس من
شرائط العلة ومنها ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها ترجع الى الحكم الذي استنبطت منه
بالابطال فان ابطلت بطلانه كتعليل وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فان هذه العلة تقتضي وجوب دفع
الشاة ومنها ان تكون العلة المستنبطة خالية عن المعارض في الاصل فقيل وفي الفرع وقيل الشرط ان تكون
خالية عن المعارض الراجح وهذا على راي القائلين بجواز تخصيص العلة وانما اشترطوا ذلك لان التعليل مع
وجود المعارض يستلزم اسناد الحكم الى دليل مع قيام المانع من الدلالة والاشتراك في بطلانه ومنها ان لا
تكون مخالفة لنص ولا اجماع خاص وهذا متفق عليه ومنها ان لا تتضمن زيادة على النص فقيل وانما يجب
هذا الشرط اذا كانت الزيادة منافية لمقتضى النص لما اذا لم تكن فلا ومنها ان تكون دليل العلة شرعيا
وهذا متفق عليه فان نصبت اوصافا ليست مناسبا ولا علل الا بما هو من الشارع فالدليل عليه لابد وان يكون شرعيا
الا ان تكون العلة عقلية او لغوية فالحكم لا يكون شرعيا وليس الغرض ومنها ان لا يكون الدليل
الدال على العلة الجامعة في القياس متناولا لاثبات الحكم في الفرع بعمومه او بخصوصه مثال الاول قول الشافعي
في مسألة الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر استدل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا مثلا بمثل فانه وان دل على كون الطعم علة فهو يدل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه ومثال الثاني
قول الحنفي في مسألة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج
النجس علة للنقض بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلاة فان القيء والرعاف
والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء فترتيب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل
به ولكنه مع ذلك يكون متناولا لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل واستدلوا على هذا الشرط
بانه اذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه فتوسيط العلة يكون تطويلا من غير فائدة

والثاني انه رجوع عن اثبات الحكم بالقياس لانه يثبت بدليل العلة لا بها وذلك عدول عما تصدى
المستدل له قالوا هذا وان افضى الى التطويل الا ان حاصله يرجع الى المناقشة في الجدل وليس ذلك
مما يقدح في صحة القياس قال والحنفية جوزوا كون العلة حكما شرعيا الى اخره اقول اختلفوا في جواز
تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فاثبته قوم ونفاه اخرون احتج المثبتون بان احد الحكمين قد يكون
دائرا مع الاخر وجودا وعدما والدوران يقتضي العلية واحتج النافون بان الحكم المعلل
اما ان يكون متقدما او متاخرا او مقارنا للحكم الاخر وعلى التقدير الاول يلزم تقدم المعلول
على العلة وعلى الثاني يلزم انفكاك العلة عن المعلول وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح فانه
لا اولوية في تعليل احدهما بالاخر والمصنف اجاب عنهما فقال ان كانت العلة بمعنى الامارة لم يمكن — فقيل
ان يكون الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي لا في اصل القياس بل في غيره فانه لا امتناع في ان يقول
الشارع مهما رايتموني قد اثبت كذا فاعلموا اني قد اثبت كذا واما في اصل القياس فقد بينا ان العلة
فيه لا تكون بمعنى الامارة بل تكون بمعنى الباعث والحكم المجعول علة ان كان باعثا على حكم الاصل
لتحصيل مصلحة تلزم منه اي من المجعول علة لترتب حكم الاصل عليه جاز كونه علة فانه لا امتناع
في ان يكون ترتب احد الحكمين على الاخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها احدهما وذلك كتعليل
بطلان البيع للكلب بالنجاسة فانها تقتضي الحجر وان كان باعثا على حكم الاصل لدفع المفسدة
اللازمة من شرع الحكم المعلل به فيمتنع ان يكون الحكم علة لان تلك المفسدة اذا كانت مطلوبة
الانتفاء من شرع الحكم الذي هو العلة امتنع شرع الحكم الذي هو المعلول لانه يلزم من شرعه وجود
مفسدة مطلوبة الانتفاء قال والحنابلة جوزوا تعدد الوصف ووقوعه كاشتراط العمد العدوان الى
اخره اقول اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة من اوصاف متعددة فاثبته قوم ونفاه
اخرون واختار المصنف الاول واستدل عليه بان الدليل الدال على كون الوصف الواحد علة
قد دل على كون المتعدد علة وذلك لان ادلة العلية اما بالنص او بالمناسبة او الشبه او الدوران كما سبق
علمها بالتالي وقد ثبت ان ذلك في المتعدد كالقتل العمد العدوان فانه مناسب لوجوب القصاص واذا
كان كذلك امكن التعليل بالمجموع كما امكن بالمفرد احتج القائلون بانه لو صح تركيب
العلة لكانت العلية صفة زائدة على المجموع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انا
نعقل المجموع ونغفل عن كونه علة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم واما بطلان التالي فلان العلية
ان قامت بكل جزء من المجموع فكل جزء علة هذا خلف وان قامت بجزء واحد وذلك الجزء
هو العلة

هذا خلف وللجواب عنه من وجوه الأول أن هذا النقض يكون الكلام حينئذ واسعا أو سببا
وأمورا فإن هذه صفات قائمة بمجموع الحروف الثاني أن العلة ليست صفة زائدة على المجموع بل
معنى كونه علة أن الشارع قضى بثبوت الحكم عنده رعاية للحكمة المنوطة به وليس ذلك صفة له فضلا
عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكروه الثالث سلمنا أن العلة صفة زائدة على المجموع لكنها ليست
صفة وجودية والإلزام ثبوت الصفات التي علل بها ويلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى واحتجوا أيضا بأن
العلة لو كانت مركبة لزم النقض في العلل والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية أن العلة
المركبة يكون عدم كل جزء منها علة لعدم وصف العلية لأن عدم كل جزء علة لعدم الماهية فعدم ماهية
العلة يستلزم عدم وصفها فإذا عدم جزء منها اقتضى ذلك عدم ذلك الوصف فإذا عدم جزء ثان لم يكن
علة لأن العدم قد حصل بالأول فيستحيل تجدد عدم مرتب فإذا خرج ذلك الجزء عن الاقتضاء
لزم النقض وأما بطلان التالي فظاهر وجوابه لا نسلم أن عدم كل واحد من أجزاء المجموع علة
لعدم صفة العلية لأن وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية سلمنا لكن عدم كل
جزء من أجزاء العلة ينزل منزلة النوع مع الجنس وبالعكس في كون كل واحد منهما سببا لوجوب الوضوء
والعصاة في هذا أن يقال إن هذه علامات وليست موجبات ولا استحالة في اجتماع العلامات في حكم
واحد ومعرفته وهذا جواب حسن يأتي على أصول الأشاعرة في العلل الشرعية ولا يأتي على أصول
ولا على أصول القرويين في العلل العقلية والجواب الأول فيه ضعف قال ولا يشترط القطع بالأصل
ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي إلى آخره أقول هذه شرائط شرطها قوم عن محصل منها أن يكون العلة
منتزعة من أصل مقطوع بحكمه والأولى عدم اشتراطه لأنه يجوز القياس على أصله مظنون ومنها أن لا تخالف
مذهب صحابي والأولى عدم اشتراطه لجواز استناد الصحابي إلى علة مستنبطة لا إلى نص مستقل من
علم ومنها أن يكون وجود العلة في الفرع مقطوعا به وهو
باطل أيضا لأن وجود العلة في الفرع أحد أركان القياس فاكتفي فيه بالظن وهذه من أحكام العلة
لإجمال المصنف عدم اشتراطها ولا يشترط انتفاء المعارض في الأصل والفرع فجعل الشيخ عنه
المصنف محل الاجتهاد وإذا كانت العلة في إثبات الحكم وجود المانع أو انتفاء الشرط هل يتوقف
على وجود المقتضي أم لا ذهب قوم إلى التوقف والأولى عدمه والدليل عليه أن الحكم إذا انتفى مع
المقتضي بالمانع أو بانتفاء الشرط فعدمه مع عدم المقتضي أولى لأن العلة حينئذ تكون خالية عن المعارض
احتجوا بأن العدم عند المقتضي يستند إليه لا إلى وجود المانع وجوابه أن انتفاء المقتضي ووجود

ووجود المانع وانتفاء الشرط أدلة فجاز تعددها قال مسألة الشافعية حكم الأصل ثابت
بالعلة والمعنى أنها باعثة على حكم الأصل إلى آخره أقول ذهبت الشافعية إلى أن حكم أصل
القياس المنصوص عليه إنما يثبت بالعلة وذهبت الحنفية إلى أنه ثابت بالنص واستدلوا بأن
الحكم المنصوص مقطوع به والعلة المستنبطة مظنونة فلا يعلل بها المقطوع وأيضا العلة مستنبطة
من الحكم متأخرة عنه وذهب المحققون إلى أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى اللفظ لأن الشافعية
عنوا بثبوت الحكم بالعلة أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل والتي لأجلها أثبت
الحكم لا أنها معرفة لنا لأنا إنما نعرف التعليل بالعلة بعد معرفة الحكم والحنفية عنوا بذلك أن العلة ليست
معرفة لنا وإن كانت باعثة للشارع على إثبات الحكم بل المعرف هو النص فلا خلاف بينهم في المعنى قال
شروط الفرع منها أن تساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد إلى آخره أقول هذه شرائط الفرع
منها أن تكون العلة الموجودة في الفرع مساوية لعلة الأصل فيما هو مقصود إما مساوية في عينها أو
جنسها مثال الأول تعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ومثال الثاني
تعليل وجوب القصاص في الأطراف بالجناية المشتركة بين القطع والقتل وذلك لأن القياس إنما هو التعدية
بواسطة علة الأصل فإذا لم يشارك الفرع الأصل في عين العلة ولا في جنسها لم يمكن التعدية ومنها أن يكون
حكم الفرع مساويا لحكم الأصل إما في عينه أو جنسه مثال الأول وجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل
بالمحدد والمثقل ومثال الثاني إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على إثبات الولاية في مالها فإن المشترك
إنما هو مطلق الولاية وجنسها لا عينها وإنما اشترط ذلك لتصحيح القياس لأن شرع الأحكام لم يكن مطلوبا
لذاته بل لما يفضي إليه من مقاصد العباد فإذا ظهر المقصود أو لم يظهر والتشارك في الحكمين فيما يقصد
فإذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الأصل فما حصل به من المقصود مثل المحصل من الأصل فوجب إلحاقه به توسلا
ومنها أن لا يكون منصوصا عليه وإلا لكان حكمه مستفادا من النص لا من القياس ومنها أن لا يكون
حكمه متقدما على حكم الأصل كقياس إيجاب النية في الوضوء على إيجابها في التيمم لأنه يلزم ثبوت الفرع
قبل ثبوت العلة لأن العلة متأخرة عن حكم الأصل المتأخر عن حكم الفرع وذلك محال اللهم إلا إذا ذكر
ذلك في معرض الإلزام وشرط قوم أن يكون حكم الفرع منصوصا عليه إجمالا لا تفصيلا ورد الجواب
عليهم بأن الصحابة قاسوا أنت علي حرام على الطلاق والظهار واليمين ولم يوجد في الفرع نص دال على
حكم الفرع لا إجمالا ولا تفصيلا قال مسالك العلة الإجماع الأول النص وهو مراتب الأول الإجماع
أقول هذه إشارة إلى سائر الطرق الدالة على علية الوصف الأول الإجماع وهو أن يذكر ما يدل على إجماع الأمة في تعيينها

على كون الوصف الجامع علة كإجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغيرة وقاس ولاية النكاح على
ولاية المال الثاني النص وهو على مراتب منها الصريح وهو أن يذكر دليلا من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف
بلفظ موضوع له لغة إما من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال أو مع حاجة فالأول ما صرح فيه بكون الوصف علة
أو سببا كما لو قال لعلة كذا أو لسبب كذا أو لأجل كذا أو من أجل كذا أو ذكر فيه حرف من حروف التعليل الاستعمالية سواء
نحو كي أو إذن والثاني ما ذكر فيه حرف من حروف التعليل مع قصد به غيره كاللام وإن المكسورة المشددة نحو لكذا أو إن كان كذا أو
الباء نحو بكذا والثاني ما يحتاج إلى نظر وهو قسمان الأول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلام الله تعالى ورسوله
كقوله عليه السلام في حق محرم وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا وكقوله في حق قتلى أحد زملوهم بكلومهم
ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ومثل والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما والثاني ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلام الراوي كقوله سها رسول الله
صلعم فسجد وزنى ماعز فرجم سواء كان الراوي فقيها أو غيره لأن الظاهر من حاله أنه لو لم يفهم التعليل لما قال فاء
سببه والثاني وهو الإيماء اقتران الحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا إلى آخره أقول هذه مرتبة ثانية للنص وهو
أن يدل على التعليل لا بالمنطوق بل بالإيماء ويسمى التنبيه والإيماء وهو أقسام الأول اقتران الحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا
يعني أن يقرن الشارع كقوله أعتق رقبة بحكم لقول الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم أو
نظيره للتعليل كان بعيدا لخلوه عن الفائدة وهو على وجوه أحدها أن يحكم الرسول عليه السلام بحكم عقيب حدوث واقعة
فإنه يدل على كون الواقعة علة لذلك الحكم كما روي أن أعرابيا جاء إلى النبي صلعم فقال هلكت وأهلكت فقال له رسول
الله صلعم ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في نهار رمضان عامدا فقال عليه السلام أعتق رقبة فإنه يدل على كون الوقاع
علة للعتق وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه عليه السلام لو ذكره جوابا لزم ذلك وإن ذكره جوابا لغير
السؤال لكان تأخيرا له عن وقت ولغوا وترتيب الحكم على الوصف الصالح للعلية مشعر بالتعليل فإن حذف بعض
الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية ككونه ذلك أعرابيا بعينه أو ذلك اليوم أو تلك الموطوءة حتى يجعل جماع أعرابي
آخر أو ترك يوم آخر أو موطوءة أخرى إيضاحا للحكم أو لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة سمي تنقيح المناط
أي مناط الشارع الحكم به الثاني أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن للتعليل لم يكن فيه فائدة ويكون عقيب السؤال
عن محله كما روي عنه عليه السلام أنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام أينقص الرطب إذا يبس فقالوا نعم فقال عليه السلام فلا إذن
وقد يكون عقيب سؤال في غير محله كما روي عنه عليه السلام لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله إن أبي أدركته
الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك فقال عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان
ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله أحق بأن يقضى فالخثعمية إنما سألته عن الحج والنبي عليه السلام أجابها عن دين
على الآدمي

والحج من جنس دين لكن لا من جنس الآدمي فذكر نظير المسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به
وإلا لكان ذكره عبثا ويلزم من كون النظير علة للحكم كون المسؤول عنه كذلك فيصح فرع المماثلة ومثل هذا يسميه
الأصوليون التنبيه على أصل القياس وكأنه عليه السلام نبه على الأصل وعلى العلة وعلى صحة إلحاق المسؤول عنه به
بواسطة العلة الموجبة لهما قال بعض الأصوليين إن من هذا القبيل أي من قبيل النظير ما روي عن عمر أنه سأل
رسول الله صلعم عن قبلة الصائم هل تبطل الصوم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربا فقال لا
وقيل إنه ليس من هذا القبيل لأن النبي عليه السلام إنما ذكره لكن لطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة
للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فإنها مقدمة للشرب المفسد وليست
مفسدة ولم يذكره عليه السلام تنبيها على التعليل بعدم الإفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لأن كون القبلة والمضمضة
مقدمة لإفساد الصوم ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعا من الإفطار بل غايته أن لا يكون مفطرا وكان الثاني أشبه
مما جعل عليه أن يكون نقضا لا تعليلا الثالث أن يفرق الشارع بين حكمين بذكر صفة فإنه مشعر بكون تلك الصفة
علة للفرق وهو على أقسام منها أن يذكر الحكمين معا كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان ومنها أن يذكر أحدهما
كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فإن تخصيص القاتل بالمنع من الإرث بعد سابقة الميراث للوارث مشعر بأن سبب المنع
إلى القتل ومنها أن يفرق بين حكمين بغاية أو استثناء مثال الغاية قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ومثال الاستثناء
فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح الرابع أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فإن هذا مشعر بكون الغضب علة في المنع من القضاء لما فيه من تشويش الفكر قال
فإن ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل وأحل الله البيع وحرم الربا أو بالعكس إلى آخره أقول اعلم أن الناس
اتفقوا على صحة الإيماء إذا كان الحكم مع الوصف مذكورين بصريح اللفظ كالأمثلة السابقة واختلفوا
فيما إذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه والحكم مستنبط منه نحو قوله تعالى وأحل الله البيع
وحرم الربا فإن هذا اللفظ بصريحه يدل على الحل والصحة مستنبطة منه لأنه لو لم يكن البيع صحيحا
لم يكن مفيدا إذ هو معنى الصحة وإذا لم يكن مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث حرام فيلزم من الحل الصحة
أو بالعكس كما إذا دل اللفظ بوضعه على الحكم والوصف مستنبط منه كما لو قال عليه السلام حرمت الخمر لعينها
فإنه يدل على تحريم الخمر وضعا والشدة المطربة علة مستنبطة منه فذهب قوم إلى أنه إيماء فيهما أي في هذين
وإلى أنه ليس إيماء وذهب المحققون إلى أنه إيماء في الأول دون الثاني والقائل بالمذهب الأول إنما صار إليه
على أن الإيماء هو اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما أي وإن كان أحدهما مقدرا غير مصرح به
والقائل بالمذهب الثاني وهو أنه ليس إيماء فيهما إنما صار إليه بناء على أنه لا بد في الإيماء من ذكرهما أي من

ذكر الوصف والحكم صريحا والقائل بالمذهب الثالث وهو ان يكون في الاول ايماء لا الثاني ايماء ان صار اليه ايما
على ان المعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه وكذا الحكم مذكورين في كلام الشارع صريحا او في حكم
المذكور وان كان لازما من مدلول لفظه واذا كان كذلك فالقول الاول لان الحكم وان لم يكن مذكورا
لكنه في حكم المذكور لان ذكر المستلزم له كذكره لان الحل يستلزم الصحة لتعديه الحل مع انتفاء الصحة
والثاني ليس بايماء لان الوصف المعتبر في الشرع المستنبط من الحكم المصحح له لم يكن وجوده لازما من الحكم
المصحح له اعني العموم فلا مناسبة لثبوت البيع فلم يشرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل والمعتبر
في الايماء ان يكون مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول كلامه والامران مفقودان في
الوصف المستنبط فلذلك لم يعده من الايماء قال ولا يشترط المناسبة في صحة علل الايماء الا
اذا كان التعليل فهم من المناسبة اشترط اقول لاختلاف الناس في اشتراط مناسبة الوصف
المومى اليه في صحة التعليل فاشترطه جماعة ونفاه الغزالي والمصنف اختار مذهبا لخصه هو التفصيل فقال
وهو ان الذي فهم التعليل من المناسبة كما في القسم الرابع الذي فهم التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف
المناسب يشترط فيه المناسبة لامتناع فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لان عدم المناسبة في مثل
هذا القسم اعني الذي يشترط فيه المناسبة مما يناقض واما ما سواه فلا يشترط قال الثالث السبر
والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل الى اخره اقول هذا هو المسلك الثالث من مسالك العلة وهي
طريقة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بطريقه فيتعين الباقي علة مثاله ان يقال
الحكم الثابت في الاصل اما ان يكون لعلة كذا او لعلة كذا او لعلة كذا والاخيران باطلان فيتعين الاول ويكفي في
حصر الاوصاف ان يقول المستدل بحثت فلم اجد وصفا اخر وعدم الوجدان دليل ظاهر على عدم الوجود
او يقول الاصل عدم الزائد فان بين المعترض وصفا اخر وجب على المستدل ابطاله بما ابطل الاول والا لزم
انقطاعه وابطال حصره فاذا ادرجه في الابطال مع ما ابطل لم يعد منقطعا فيما قصده من التعليل
بالمستبقى واما المجتهد فيرجع الى ظنه في الحصر ومتى كان الحصر والابطال قطعيا كان التعليل بالباقي
قطعيا والا فظني ولحذف بعض الاوصاف طرق منها الالغاء وهو ان يبين المستدل ان الوصف الذي استبقاه وقد ثبت به
الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف وهذا يشبه نفي العكس الذي لا يفيد التعليل وليس هو هو لكن
ونفي العكس بان اثبات الحكم بعد انتفاء العلة انما كان هذا مشبها بنفي العكس في عدم الالغاء لان
المستدل ان قصد دعوى استقلال الوصف الباقي في صورة الالغاء بالتعليل بمجرد اثبات الحكم بغير اسقاط
الوصف المحذوف بان قال لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه في صورة الالغاء فهو صحيح

فانه لو كان بمجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافيا في ثبوت التعليل بدون الاستدلال باحد الطرق
الدالة على التعليل لكان ذلك كافيا في اصل القياس ولا حاجة الى البحث والسبر لانتفى وبعد ذلك
من حيث الالغاء يعني كون الباقي جزء العلة بان يقول لو كان الباقي جزء العلة لما استقل لكنه قد استقل في صورة
الالغاء فان بين الاستقلال فيها بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في اصله الاول للقياس فقد استقل في صورة
الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصل العلة ولا حاجة الى الاصل الاول وان ثبت بطريق اخر كان ذلك استقلالا
من طريق اخر وهو صحيح عند اهل النظر وانما قلنا ان الالغاء يشبه نفي العكس لان الحكم في اثبات الشيء لبعض
الصور وبعض فان كان العين في احدهما او هو نفي العكس فيه دون الاخر وقلنا يشبه لانه انما يكون اياه لو كان
المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه حتى يحصل العكس ومنها طرد المحذوف اما مطلقا وهو ان يكون ما حذفه
من جنس ما عهد من الشارع عدم الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان
ما حذفه يكون من جنس ما الغى الشارع عدم الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم كالذكورة في قوله على من اعتق شقصا له
من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقرير مناسبة بين وصف الذكورة وسراية العتق الا انا عهدنا
من الشارع عدم الفرق بين الذكورة والانوثة في احكام العتق فالغينا صفة الذكورة فيه دون بقية الاحكام
ومنها ان لا يظهر في الوصف المحذوف مناسبة للحكم المعلل ويكفي المناظر ان يقول بحثت فيه فلم اجد فيه
مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام مما يوجب الظن بعدمه فان قال المعترض بحثت في الوصف الباقي فلم
اجد فيه مناسبة فيلزم الغاؤه لان المستدل ان بين المناسبة فقد انتقل في اثبات العلة من طريق السبر الى المناسبة
وان لم يبين لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصفه بحذف المستدل في الوصف الباقي الا ان يقول ان كان المعترض سلم مناسبة كل
واحد واحد من الوصفين لم يسمع منه بعد تسليم المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف وان لم يكن سلم
اولا فللمستدل ان يقول سبري راجح على سبرك لموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور والتعدية اولى
من القصور قال ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد من علة الى اخره اقول الدليل على كون
السبر وتخريج المناط وغيرهما طرقا الى اثبات العلة انه لا بد للحكم المعين من علة لاجماع الفقهاء على ذلك ولان
الغرض من الحكم اما النفع او الضرر والثاني باطل اتفاقا لكونه عبثا حكيما والاول المطلوب ولقوله وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين فعلمنا ان المقصود من الاحكام انما هو تعريف المصالح للاتفاق الينا والظاهر التعميم
في كل تكليف اي يكون جميع ما جاءت به رحمة لهم ولو سلم عدم اتفاقهم للاجماع على جواز خلوها عن العلة وعدم العموم
الا ان الغالب كذلك اعني اثبات الحكم بالعلة لان الحكم المعلل فائدته اقرب الى الانقياد من الحكم الذي يخفى حكمه
حكمته ولا علة يحمل عليه الاقل عملا بالظن واذا لا بد من علة وقد ثبت ظهورها اي وجوب ظهورها في جميع الاحكام
عموما وفي صور المناسبة خصوصا

أما وجوب ظهورها في جميع الأحكام عموماً فلأن العلة لو لم تكن ظاهرة كان الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل لأنه إذا
كان معقول المعنى كان أقرب إلى الانقياد وأما وجوب ظهورها في صورة المناسبة فلأن المناسب هو الوصف
الظاهر ولو سلم عدم كون المناسب ظاهراً بأن كان خفياً فقد ثبت وجوب ظهور العلة في صورة المناسبة لأن
الأحكام شرعت لمصالح العباد فإذا استلزم الحكم الشرعي مصلحة كما في المناسبة فإما أن يكون ذلك هو الغرض
من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا والثاني باطل وإلا لكان الحكم تعبداً فثبت الأول وهو الظاهر فإن المناسبة
أخص وجوب ظهور العلة على ما ذكرنا اعتبار العلة الظاهرة في جميع الأحكام فإذا وجد اعتبارها وجد اعتبار الشيء
ونحو والعمل به لأن هذه الأدلة تفيد ظن العلية وظهورها وقد انعقد الإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام قال
الرابع المناسبة والإخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة أقول هذا هو المسلك
الرابع من مسالك العلة وهو المناسبة والإخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة من ذات
الوصف ولا تعين العلة بالنص ولا بغيره كالإجماع وذلك كالإسكار فإنه إنما كان علة لما فيه من المناسبة
وكالقتل العمد العدوان والمناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الحاصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً
من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان المناسب أمراً خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لأن الغيب
لا يعرف الخفي وغير المنضبط لا يعرف فلا يعلق الحكم به وذلك مثل المشقة فإنها وصف غير منضبط فاعتبر مظنتها وهو السفر
فإنه مظنة المشقة فكان مناسباً للقصر وكالفعل الذي قضى العرف أنه عمد في مثل القتل ولهذا اعتبر الفعل الذي كان
في جواز القصاص لخفاء العمدية قال وقيل المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول إلى آخره أقول حد
أبو زيد المناسب بأنه عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو غير خارج عن وضع اللغة فإنهم يقولون هذا
الوصف مناسب أي ملائم لكن ليس للناظر أن يستدل على خصمه بمناسبة بهذا المعنى فإنه لا وصف يدعيه المستدل ويدعي
أنه مناسب إلا ويمكن أن يقابله المعترض ويقول هذا ليس بملائم عقلي فينقطع فإذن الأولى في حد المناسب ما ذكره أولاً
عن المصنف واعلم أن المقصود إما أن يكون حاصلاً من شرع الحكم ظناً أو شكاً أو يتساوى الحصول وعدمه أو يكون
عدم الحصول أرجح أو يكون عدم الحصول قطعياً مثال الأول إفضاء الحكم بصحة البيع إلى الملك
ومثال الثاني شرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان فإنه للمنع عن القتل فإن الممتنعين مطلق
الحصول راجحة الوقوع ومثال الثالث نحو شرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فإن إفضاءه إلى ذلك وعدمه
متساويان لكثرة المقدمين معارضة لكثرة الممتنعين عليه ومثال الرابع الحكم بصحة نكاح الآيسة
الآيسة لإفضائه إلى مصلحة التوالد فإنه وإن كان ممكناً إلا أنه مستبعد في الواقع وقد أنكر قوم صحة التعليل
بالقسم الثالث والرابع والمصنف ذهب إلى صحة التعليل بها لأن احتمال حصول المقصود يكفي في صحة التعليل

صحة

لأن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتبره وإن انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة
المشقة وإن انتفى الظن في حق الملك المسافر على المرفهة والراحة ومثال القسم الخامس لحوق نسب
المغربي للمشرقي وشرع الاستبراء في شراء الجارية التي يستبرئها بائعها في المجلس مع علمه بفراغ الرحم
فإن هذا وإن كان ظاهراً في عدم مصلحة الحكم الدالة في مثل هذه الصور يعلم قطعاً عدم إفضائه
إلى المقصود لعلمنا بعدم التلاقي وبفراغ رحمها فلا يكون معتبراً خلافاً للحنفية فإنهم اعتبروا التلاقي
حيث كانت معتبرة في غالب الصور قال والمقاصد ضربان ضروري في أصله وهو أعلى
المراتب كالخمسة التي روعيت أقول المقاصد التي شرع الحكم لها قسمان إما أن تكون ضرورية أو لا
تكون فالضرورية إما أن تكون أصلاً أو لا تكون فالأول المقاصد الخمسة الثابتة في كل ملة من الملل وهي
حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالأول ثبت لشرع الجهاد وقتل الكفار والثاني بشرع القصاص
والثالث بشرع الحد على شرب الخمر المسكر والرابع بشرع الحد على الزاني والخامس بشرع حد السارق
والمحارب وأما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للضروري كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من
المسكر والحد عليه وأما إن لم يكن أحد المقاصد الضرورية فلا يخلو إما أن يكون مما تدعو الحاجة إليه أو لا فإن كان
فإما أن يكون أصلاً أو لا يكون فالأول كشرع البيع والإجارة والقراض والمساقاة وغيرها من أنواع المعاملات
وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضرورياً كالإجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له
ولغيره وهذا القسم دون القسم الأول من أقسام الضروري وأما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل كرعاية
الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح وأما إن لم يكن من قبيل الحاجات فهو ما يقع
موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن الطرق في المعاملات والعادات كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه
عن المناصب الشريفة قال الخامس انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية هل يخرم مناسبة
أم لا فذهب قوم إلى أنها تنخرم وهو مذهب المصنف وآخرون منعوا احتج المثبتون بأن العقل قاض
بأن لا مناسبة للمصلحة مع مفسدة تساويها أو ترجح عليها واحتج النافون بأن الصلاة في الدار
المغصوبة وقد ورد الشرع بها نظراً إلى ما اشتملت عليه من المصلحة ونهى عنها نظراً إلى ما اشتملت عليه من
المفسدة فلو كان ترجيح المصلحة شرطاً للمناسب للصحة ولا التحريم بتقدير المساواة من مصلحة الصحة
ومفسدة التحريم ولا الحكم بالصحة على تقدير مرجوحية مصلحتها والأشبه أن الصلاة صحيحة ومحرمة والجواب
أن مفسدة الغصب وهي شغل ملك الغير غير حاصلة عن مصلحة الصلاة فإن لو فرضنا بطلان الصلاة لم
تخل مفسدة الغصب أعني شغل ملك الغير بل هي باقية مع إبطالها وكذلك مصلحة الصلاة أعني
صحتها

ليست ثابتة من مسلك العقل وليس كلامنا في هذا بل في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا
لتلك المصلحة مفسدة متساوية او راجحة ولو تساوت المصلحة والمفسدة معا من الحكم لم يسلم
صحتها واذا ثبت انه لا بد في الوصف المناسب من الترجيح فللمستدل ان يرجح المصالح على المفاسد
بطريق تفصيلي تختلف باختلاف المسائل وله ان يرجح بطريق اجمالي يطرد في الجميع وهو ان يقول لو لم يثبت
رجحان المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث والنظر لزم ان يكون الحكم ثابتا تعبدا وهو خلاف
الاصل فان الاحكام تعالى انما شرعت بالتعليل واما الحكم اذا كان معقول المعنى كان اقرب
الى الانقياد مما لا يدرك واضافة التعليل الى ما كان اعلى فاولى وان المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل
الى الشرع اولى المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل ووجه الحصر ان يقول الوصف
المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع او لا يكون فان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع
او لا فان كان معتبرا بنص او اجماع فانه يسمى المؤثر وان لم يكن فاعتباره يكون بترتيب الحكم على وفقه في صورة
فان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او العكس او جنسه في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص
نص ولا اجماع بل يكون ورد اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم فانه يسمى المناسب الغريب وان كان المناسب
لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر المعاودة في صورة فهو المرسل وهذا الذي
ان يعتبر جنسه البعيد في ذلك الحكم سمي ملائما ايضا كما يقول انه قليل التلف وان لم يسكر حرام قياسا على قليل
الخمر وتعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد فان
الخلوة لما كانت داعية الى الزنى حرمها الشارع بتحريم الزنى وكان هذا من هذه الجهة ملائما لجنس تصرف الشرع
وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي غريبا فان كان المرسل غريبا او ثبت العادة
وبالى ملائمتها فهو صحيح مردود بالاتفاق وان كان المرسل فقد اختلفوا فيه فقبله امام الحرمين والغزالي
منقول عن الشافعي ومالك وذهب اخرون الى رده وهو مذهب المصنف الا ما لا يكون معتبرا في الشرع
بعينه والا جنسه الغريب الا ان يكون دليلا لاشتراط الغزالي في هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية وقطعية
كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين وانا نعلم لو تركناهم لاستولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا
الترس يخلص اكثر المسلمين ويخرج بقيد الضروري ما لو تترس الكفار بقلعة في قلعة مسلم فلا يحل رمي الترس
لعدم الضرورة وبالقطعية ما اذا لم نعلم ... ولو كفوا عن رمي الترس وبالكلية اسقاط طرح واحد من
السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف
استيصال كافة المسلمين ... وهو الذي ثبت بالاجماع او بالنص اعتبار عينه في جنس الحكم

التعليل بالعقد في حل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر مؤثر في جنس حكم الولاية بالاجماع
ومثال الثاني وهو الذي ثبت اعتبار جنسه في عين الحكم التعليل بعذر الحرج في حل الجمع بالمطر على السفر
في الجمع فان جنس الحرج مؤثر في عين رخصة الجمع من الطهورين والمعذورين مثال الثالث وهو الذي اعتبر جنسه
في جنس الحكم التعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر
في جنس القصاص كالاطراف من اليد والرجل مع انه قد ثبت بالنص عين القتل العمد العدوان في عين الحكم
وهو وجوب القتل في المحدد مثال الغريب المرسل التعليل بالفعل المحرم وهو القتل والطلاق البائن في مرض
الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل ... من قدرنا في حمل البائن اي في حمل من طلق بائنا
في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود المقصود القاتل والزوج حتى صار يورث المبتوتة كحرمان
القاتل من صور الناس ان نقل المطلقة بائنا في مرض الموت يرث لان الزوج قصد الفرار فعورض بنقيض مقصوده قياسا
على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل مناسب
لا لانا حسن بنص والشرع لانا لا ندري في موضع اخر اعتبار الشرع له ومثال الغريب عن المرسل التعليل بالاسكار
في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به لان معنى الاسكار مناسب لحرمة النبيذ وقد ثبت اعتبار عينه
في عين التحريم في الخمر ولم يظهر ما يؤثر عينه في جنس ذلك ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا الاجماع عليه وقد
ورد ما انتفى النصوص فلا يكون معتبرا بنص ابتداء المرسل الذي ثبت الغاؤه وتقول بعض العلماء لبعض الملوك
وقد سأله لما ظاهر من زوجته والمشهور انه جامع في نهار رمضان يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يامره بالعتق قال لو امرته بذلك لسهل عليه وكانت المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره فهذا وان
كان مناسبا الا انه ثبت الغاؤه بالنص فانه ... وثبت عليه السنة لجميع المسالك وفي اثباته تخريج المناط نظر
الى الحدوث اولى من جملة المسالك للعلة السنة وتثبت عليه السنة لجميع المسالك من النص والاجماع وغيرهما
وهل يثبت بتخريج المناط فيه نظر لانه اقرب ما قد يرد انه الذي لم تثبت مناسبته الا بدليل منفصل والاكثر
ان ثبت بتخريج المناط لانه انما يحقق مناسبته من ... لا من دليل منفصل ومنهم من منع ثابته
لتوهم المناسبة من غير اطلاع عليها لان الوصف ... ظهور مناسبته اولا والاول المناسب والثاني ... ما
ان يكون ... من الشرع عدم الالتفات اليه او الغصه البتات اليه في بعض الاحكام والاول الطردي كما
لو قال الشافعي ... في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة والثاني
الشبه فانه يشبه الطردي بان الطردي وجوده كالعدم ويشبه المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وانه ثبت
الشرع كالاسكار في التحريم ومثال الشبه قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد للصلاة
فلا يجوز بغير الماء

كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعين الماء فيها غير ظاهرة وبالنظر إلى اعتبار الشارع
لها في بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة وقد اختلفوا في حجيته
فقال به جماعة ونفاه آخرون احتج المثبتون بأن الحكم إذا ثبت لا بد له من علة ولما بحثنا عن الأوصاف
وجدنا بعضها طرديا وبعضها شبهيا فأسندنا الحكم إلى الشبهي لأنه أولى من الطردي قال النفاة هذا الشبهي
إما أن يكون مناسبا أو لا فإن كان مناسبا فهو معمول به بالإجماع وإن كان طرديا فهو مردود بالإجماع ولا واسطة
بينهما والجواب أنه مناسب وليس مجمعا على قبوله لأن المجمع عليه هو المناسب الذاتي لا كل مناسب ولا واحد
منهما نعني من المناسب لذاته والمناسب لا لذاته مجمع عليه وعلى هذا أبطل قوله والأول مجمع عليه فليس هو أي بالشبهي
قال الطرد والعكس بأنهما لا يفيدان العلية لا قطعا ولا ظنا إلى آخره أقول هذا أحد المسالك الدالة على
العلة وهو الطرد والعكس أعني الدوران واختلفوا في دلالته على العلية فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنه
يدل على العلية قطعا وذهب جماعة أخرى كالقاضي أبي بكر وغيره إلى أنه يدل عليها ظنا وذهب الجمهور إلى أنه بمجرده
عن أحد المسالك الدالة على التعليل لا يدل عليها قطعا ولا ظنا مثاله أن يقول النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر والدليل
على كون الإسكار علة دورانه معه وجودا وعدما واستدل المصنف على أنه لا يدل على العلية بأن الوصف المتصف
بالدوران يجوز أن يكون ملازما للعلة وليس هو العلة كالرائحة الفائحة فإذن لا يمكن الاستدلال بمجرد الدوران إلا بعد
طريقة السبر وهو أن نقول بحثنا عن الأوصاف فلم نجد فيها وصفا صالحا للعلية أو بعد طريقة عدم الوجدان أو غير
ذلك من الطرق وحينئذ يكون طريقة الدوران عند عقده أصلا لا طريقة السبر كما مر في التعليل على ما مضى واحتج
الغزالي على أن الدوران غير مفيد للعلية بأن الطرد يرجع حاصله إلى سلامة العلة عن النقض وسلامة
العلة عن هذا الوجه من وجوه المفسدات لا يقتضي سلامتها عن الجميع ولو سلمنا سلامتها عن وجوه المفسدات لكن
صحة الشيء لا يكون بسلامته عن المفسدات بل بوجود المصحح والعكس ليس شرطا في العلل الشرعية فلا يؤثر انعكاس
هذا الوصف وهذا الاحتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من انتفاء إفادة كل واحد من الطرد والعكس بانفراده انتفاء
إفادة المجموع لذلك فإن العلة المركبة كل جزء منها ليس بعلة والمجموع علة واحتج نفاة الدوران بوجه آخر
وهو أن الدوران قد يحصل في المتضايفين مع عدم العلية فإن الأبوة والبنوة كل واحد منهما دائر مع الآخر وجودا وعدما
إذ لا علية والأبوة تدوم أحدهما على الأخرى والمتضايفان يوجدان معا هذا خلف والجواب أنه إنما انتفت العلية هنا
إنما حصل بدليل خاص من التعليل وهو وجوب مصاحبة كل واحد من المتضايفين صاحبه واحتج القائلون مانع
بالدوران بأن الوصف إذا دار معه الحكم وجودا وعدما وكان صالحا للتعليل فإنه يغلب على الظن حصول العلية
أو يحصل العلم بذلك وهذا حكم مركوز في العقل حتى الصبيان فإنهم إذا أغضبوا إنسانا إذا دعي باسم غضب

عرفوا أن الغضب معلول الدعاء بذلك الاسم والجواب أن الدوران وحده هنا كاف في ذلك لا بد
معه من طريق السبر أو طريقة عدم الوجدان وهذه طرق مستقلة في التعليل نعم إنها تقوى بالدوران
قال والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالأمة والعبد في العتق إلى آخره
أقول ذكر هنا للقياس تقسيمين القسمة الأولى قسمه إلى الجلي والخفي وذلك باعتبار الظهور والخفاء
فالجلي ما كانت العلة فيه إما منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع غير مؤثر قطعا
كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى والحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب على المعتق
حيث عرفنا أنه لا فارق سوى الذكورة والأنوثة وعرفنا عدم التفات الشارع إليهما في أحكام العتق والخفي
ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل ولا قطع فيه بنفي الفارق كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد القسمة الثانية قسمه إلى قياس العلة وقياس الدلالة وقياس في معنى الأصل فقياس
العلة هو الذي صرح فيه بالعلة كالجمع بين النبيذ والخمر بجامع السكر لعلة السكر وقياس الدلالة هو الذي
صرح فيه بالجامع إلا أنه ليس هو العلة الباعثة على الحكم بل هو الملازم لها كالجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي
العلة في الأصل استدلالا به على الموجب الآخر كالجمع بين قطع الجماعة بيد الواحد وقتل الجماعة بالواحد
في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم فيلحق بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة
وهو وجوب الدية في الأصل وهو قتل جماعة بواحد ليحتج بالاستدلال به على ملازمه الآخر وهو القصاص في القياس
في معنى الأصل هو الذي لم يصرح بالوصف الجامع فيه بل جمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق كالحاق الأمة بالعبد
في تقويم النصيب بنفي الفارق وهذا تسميه الغزالي تنقيح المناط وأما تخريج المناط فإنه عنده عبارة عن إثبات
ذلك المعنى في الفرع قال مسألة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة إلى آخره
أقول اختلف الناس في أنه هل يجوز التعبد بالقياس عقلا أم لا فذهب الجمهور إلى الجواز العقلي وذهب
بعض الإمامية وذهب جماعة من المعتزلة وطائفة من الإمامية والنظام إلى المنع من ذلك عقلا وقال
القفال من أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري إن العقل يقتضي وجوب التعبد به واحتج المصنف
بأنه لا امتناع في العقل من حصول ذلك فإنه يمكن أن يقول الشارع حرمت الخمر للإسكار وقيسوا عليه كل
مسكر لأنه في الإسكار ويجوز ورود أمر الشارع معلوم قطعا وانتفاء اللوازم بخبر النفي وبيان بطلان
التالي واحتج المانعون بوجوه أحدها أن العمل بالقياس يقتضي العمل بما لا يؤمن معه الخطأ فيمنع سلوك
طريق يؤمن معه لتكون قبيحا لما مر الأول فلأن القياس لبيان العمل بما لا يؤمن معه الخطأ وسلوك طريق
يؤمن معه ظني لا قطعي والظني لا يؤمن معه الخطأ وأما الثاني فلأن من سلك طريقا يخوف فيه مع وجود طريق

لمن عنده العقل لسعيهما وجوابه ان هذا الذي ذكرتموه لا يقتضي استحالة التعبد بالقياس اقتضى ما في الثاني
نعم لا يحصل اسماله على جواز المفسدة سلمنا لكن هذا انما يتم على تقدير ان لا يظن المكلف الصواب اما اذا
ظنه فلا يمنع الثاني ان الامر قد ورد بالمنع من العمل بالظن وذلك في صور منها ان القاضي انما يقضي
على ظنه صدق الشاهد الواحد وقد امر بالمنع من العمل بقوله ومنها ان العبيد يظن القاضي
صدق شهادتهم وقد امر بترك العمل بها ومنها ان من اشتبه عليه رضيعته في عشر اجنبيات يجتنب من الكل
مع انه قد يحصل الظن بواحدة منها والجواب ان العمل بالظن قد امر به كما في خبر الواحد وظاهر العموم
الكتاب وقبول الشهادات وغيرها وانما منع من العمل بما ذكرتموه من الصور لادلة خاصة قال النظام
اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول الى اخره اقول هذا
احد الوجوه الدالة على المنع من العمل بالقياس وهو احتجاج النظام ووجهه ان الشرع ورد على الفرق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في الاحكام ومتى كان كذلك امتنع القياس وبيان الاول ظاهر اما الفرق
بين المتماثلات فلان المني والبول متساويان وعيب الغسل في الاول دون الثاني وبول الصبية والصبي
متماثلان وعيب غسل الاول دون الثاني والسارق للقليل والغاصب للكثير متساويان بل فعل الثاني ارجح
وعيب القطع على الاول دون الثاني وعيب جلد القاذف بالزنى دون القاذف بالكفر وقبل في القتل شاهدان
ولا يقبل في الزنى الا اربعة والموت والطلاق متساويان في البراءة وعيب في الاول باربعة اشهر وعشرة
ايام وفي الثاني بثلاثة اشهر واما الجمع بين المختلفات فكقتل الصيد عمدا وخطأ في وجوب الكفارة ومن
ارتد وزنى وقتل يجب عليه القتل وهذه احكام مختلفة وكذلك من ظاهر وجب عليه الكفارة ومن جامع في
نهار رمضان وجب عليه الكفارة وهما امران مختلفان واذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس قطعا وجوابه
ان ما ذكرتموه من الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات لا يقتضي المنع من الجواز لانه يجوز ان لا يكون ما
ذكرتموه من الجامع صالحا للتعليل او انه وجد في الاصل ما يعارضه في الفرع او ان المختلفات قد
اشتركت في معنى جامع باعتباره تساوت في الاحكام او نقول انما اشتركت في الاحكام لاختصاص كل
واحد من تلك الصور بعلة توجب حكما مماثلا للاخر لانه لا امتناع في تعليل الحكم المتساوي بالعلل المختلفة
قال قالوا يفضي الى الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله الى اخره اقول هذا وجه اخر
دال على المنع من القياس ووجهه ان التعبد به يفضي الى الاختلاف فيكون مردودا اما الاول فظاهر
فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة يرد الفرع الى الاصل ويعارضه الاصل الذي يرد المجتهد الاخر
اليه وعلة معارضة للعلة الاولى واما الثاني فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

١٢٤

وجوابه ان هذا معارض بالظواهر الدالة على الاحكام مع انه قد حصل فيه الاختلاف وايضا فالمراد
من عدم الاختلاف عدم التناقض او الاختلاف المخل بالبلاغة فاما الاختلاف في الاحكام فانه حاصل
قطعا ومنها انا نقول اما ان يكون كل مجتهد مصيبا واما ان يكون المصيب واحدا لا بعينه فان كان الاول لزم
القول بكون النقيض حقا وعلى تقدير تصويب كل واحد من المجتهدين الى كل واحد من طرفي النقيضين وهذا
محال وان كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح لان كل واحد من المجتهدين يغلب على ظنه ان الحكم كذا بخلاف
ظن صاحبه مع قيام الامارة وهي القياس وهو ايضا محال وجوابه من ثلاثة اوجه احدها
المعارضة بالظواهر التي وقع الاختلاف فيها كالعمومات وغيرها مما لا يسد الفن فان المصيب فيها اما ان
يكون واحدا او لا ويلزم المحذور المذكور وثانيها ان من شرط التناقض الاتحاد من كل وجه حتى السلب
والايجاب وهذا الشرط مفقود هنا فانه لا استحالة في ان يكون المصيب بعد كل واحد من المجتهدين ما
ادى اليه اجتهاده كالذي اشتبه عليه القبلة اذا غلب على ظنه السلامة فانه يكون وبحرا اذا غلب على ظنه
العطب فانه يكون حراما عليه وثالثها انا لا نجوز ان يكون المصيب واحدا لا بعينه ومنها ان القياس
اما ان يكون موافقا للنفي الاصلي او يكون مخالفا فان كان موافقا فلا حاجة اليه وان كان مخالفا استحال ان يكون
معارضا للنفي الاصلي لان النفي الاصلي طريق قطعي والقياس ظني والظني لا يعارض القطعي وجوابه المعارضة
بالظواهر الظنية وبان رفع النفي الاصلي بالظني جائز اتفاقا ومنها ان القياس اذا كان الحكم بالمعلل
مستندا الى القياس فانه يكون حجة اذن التشريع والاخبار عن التشريع بدون التوقيف افتراء عليه وهو غير سائغ
وجوابه ان القياس نوع من التوقيف ومنها انه اذا تعارضت علتان متنافيتان كعلة الطعم وعلة الكيل في
الربويات فاما ان يستند الحكم اليهما وهو محال او لا الى كل واحد منهما وهو المطلوب او الى احدهما دون الاخرى وهو
ترجيح من غير مرجح وجوابه المعارضة بالظواهر المتعارضة وايضا فانه يعمل بالترجيح فان تعذر توقف
المجتهد الى ان يظهر له دليل اخر مغاير للقياس او يظهر له وجه الترجيح وعند الشافعي يتخير في العمل وان
تعددت المجتهد فلا اشكال في انه لا يلزم التناقض لتعدد المجتهد وشرط التناقض
الاتحاد قال الموجب النص لا يفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب الى اخره اقول هذه حجة القائلين
بوجوب التعبد بالقياس وهي ظاهرة وجوابه فيها ما ذكره المصنف قال مسئلة القائلون بالجواز
قائلون بالوقوع الى اخره اقول القائلون بجواز التعبد بالقياس اختلفوا في الوقوع فذهب الجمهور منهم الى انه
واقع وهو مذهب [illegible] السبعة وذهب اخرون الى المنع واختلف القائلون بالوقوع فذهب الجمهور الى
ان الدليل الدال على الوقوع انما هو السمع وذهب اخرون الى انه العقل واختلف القائلون بالدليل السمعي فذهب

الجمهور الى انه قطعي وذهب ابو الحسين الى انه ظني واحتج المصنف على الوقوع بوجوه احدها التواتر
المنقول عن الصحابة من العمل به عند عدم النص فان [illegible] التفاصيل المنقولة عن كل واحد واحد
آحادا والعادة تقضي بان [illegible] مثل هذا الاجماع في مثل هذه الوقائع لا يكون الا لدليل قطعي وبانها تكررت وشاع
وذاع بين الصحابة العمل بالقياس من غير نكير والعادة قاضية بان السكوت في مثله دليل على الوفاق فمن ذلك
رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة من بني حنيفة وقتالهم عليه لقياسهم خليفة رسول
الله صلعم على رسول الله صلعم في اخذ الزكوة بواسطة اخذها للفقراء ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام دون ام
الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع
عن قوله وشرك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة بالرأي ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود
القتيل الذي اشترك في قتله سبعة فقال له علي رضي الله عنه أرأيت لو ان نفرا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم
فقال نعم قال فكذلك هنا وهذا قياس للقتل على السرقة ومن ذلك اختلافهم في الجد مع الاخوة بعضهم بالاب
وبعضهم بالاخ الى غير ذلك من الوقائع الدالة على اختلافهم ورجوعهم الى الرأي والاجتهاد قال فان قيل
اخبار آحاد فلا تفيد القطع الى آخره اقول هذه اعتراضات واردة على الحجة المتقدمة مع الجواب عنها وهي ستة الاول
ان هذه اخبار آحاد فلا تكون حجة في هذا الباب لانه قطعي الثاني لا نسلم ان الصحابة انما عملوا في تلك الوقائع
بالقياس ولم لا يجوز ان يكونوا قد عملوا بظواهر النصوص الثالث ان هؤلاء الذين نقلتم عنهم آحاد من الصحابة ليس
الجميع وعمل البعض لا يكون حجة الرابع لا نسلم ان البعض الآخر سكتوا عنهم العمل بالقياس فانه روي عن ابي بكر انه قال
اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح
على باطن الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس انه قال ان الله قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت
ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلعم وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس
وهذه الاحاديث المنقولة في ذلك اكثر من ان تحصى الخامس لا نسلم ان عدم الانكار يدل على الموافقة فانه قد يكون لامور منها
ان الساكت يجوز ان يكون قد انكر ومنها انه يجوز ان يكون ترك الانكار لاعتقاده اعلى عدمه ومنها انه يجوز ان يكون في مهلة
النظر ومنها انه يجوز ان يكون خائفا ومنها انه يجوز ان يكون قد اقدم على المعصية لكونها من الصغائر السادس
ان هذه الاقيسة المنقولة اقيسة خاصة ونحن ان نكون قد افتينا بعضها [illegible] او حيث المنصوص [illegible] وتلك [illegible]
مجهولة فلا يجوز لنا العمل بالقياس لكون القياس الخاص مجهولا عندنا والجواب عن الاول ان هذه وان
كانت اخبار آحاد الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه ولا نمنع ذلك وعن الثاني بان تلك الوقائع علم
من سياقها

انهم انما عملوا فيها بالقياس والاجتهاد ولئن منع ان يمنع ذلك انهما وان سلم فواقعه فانه يجب وعن الثالث
انه وان عمل به بعض الصحابة الا انه قد شاع ذلك وتكرر من غير انكار وذلك معلوم منه بالاتفاق وعن الرابع
انه منع ذلك وانه لو ثبت الانكار قد وجد فيه الرابع انه لو ثبت الانكار لو كان ناسا لنقل فان العادة تقضي بنقل مثل هذا
العظيم ولئن منع انه منع الملازمة ولا فانه قد وجب وقائع في زمان الرسول عليه السلام من ذلك ولم ينقل كالاقامة
ولو سلم وجوب النقل فقد نقل والدليل عليه ما ذكرناه من الاحاديث الدالة على الانكار وعن الخامس انه
شاع العمل من بعض وتكرر من آخرين من غير انكار دال على الموافقة ولئن منع ذلك للوجوه التي ذكرناها
اولا ولو سلم الانكار فقد سبق وعن السادس انا نقطع بان العمل انما كان لمجرد كونها اقيسة لا لخصوصيات تلك الاقيسة
كالظواهر ولئن منع ذلك فان القطع بذلك حاصل لعموم ما توجبه قال واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل
لترتب الحكم اقول هذه استدلالات اخر استدل بها القائلون بوقوع العمل بالقياس واعترض عليها المصنف
منها انه قد نقل نقلا متواترا المعنى ان الرسول عليه السلام كان يذكر العلل ليبني عليها الاحكام وذلك هو القياس كقوله
عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث فدين الله احق فدين الآدمي في وجوب القضاء وذلك عين القياس ووجه ان يثبت
لو تمضمضت الحديث ووجه ان بعض الروايات احق والجواب ان هذا ليس بظاهر في الاستدلال على العمل
بالقياس لان هذه الاخبار ليست متواترة ولا يكون مقبولة عند ابي حنيفة وتبعه البلوى وبعضها مرسل فلا تقبل
عند الشافعي وايضا فالاخبار الدالة على التعليل لا تدل على الحاقي غيرها بها اذ هو ليس الى ومنها ان النبي صلعم
للجلد بالاذن ورجم الذي علم ما عز واجمع الصحابة على ان كل زان يرجم لا يحل ذلك وهذا اجماع على العمل بالقياس
والجواب لا نسلم ان رجم غير ماعز انما كان لاجل معنى مشترك بينه وبين ماعز وهو الزنى بل الرجم انما ثبت لعموم قوله
عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او نقول انما استدلوا بوجوب الرجم على كل زان بالاجماع ومنها قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ووجه الاستدلال منه انه امر بالاعتبار الذي هو المجاوزة والقياس مجاوزة من حكم الاصل الى الحكم
الفرع فيكون مأمورا به والجواب ان هذا ظاهر في الاتعاظ لان سياق الآية يدل على ذلك او نقول ليس بظاهر في مطلق العقلية
لا في الاقيسة الشرعية على انا نقول صيغة افعل محتملة للامر وغيره وعلى تقدير انه للامر قد يرد للوجوب وعلى تقدير
ارادة الوجوب ليست دالة على عموم كل اعتبار ومن اضرابها هذه الكلمة تكفي في الامتثال الاتيان بواحد جزئياتها
ومنها ان رسول الله عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فصوبه رسول الله صلعم وجوابه ان هذا خبر واحد لا يفيد
القطع ولو سلم فلا نسلم ان الاجتهاد المذكور هنا المراد به القياس بل هو استفراغ الجهد في استنباط
الاحكام من النصوص العامة قال مسألة النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس اي الحكم

الاول اختلف القائسون في ان الشارع اذا نص على علة حكم هل يكفي ذلك في التعدي من غير اصل المنصوص عليه
الى كل ما شاركه في تلك العلة دون التعبد بالقياس ام لا فذهب احمد بن حنبل والقاشاني وابو بكر الرازي
وابو الحسن الكرخي والنظام الى انه يكفي وقال ابو الحسين والاصفراييني واكثر الشافعية وجماعة من معتزلة بغداد كجعفر
بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من اهل الظاهر الى انه لا يكفي وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص عليها
علة للتحريم وترك الفعل كان التنصيص عليها كافيا والا فلا واحتج المصنف على انه لا يكفي بانا نعلم قطعا ان من قال
اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي ذلك عتق كل من كان له من العبيد المشاركين له في حسن الخلق ولو كان التنصيص على العلة
كافيا لكان لو قال اعتقت كل حسن الخلق واحتج المخالف بوجهين الاول ان قول القائل حرمت الخمر لاسكارها يساوي في الفهم
قوله حرمت كل مسكر وكما ان الثاني يقتضي تحريم كل صورة وجد فيها الاسكار فكذلك الاول والجواب المنع من المساواة
والالوجب عتق ما ذكرناه فان الناس يعتق كل حسن الخلق لانه ظاهر في العتق والحق انه لا فرق بينهما وليس الناس مضيقه
لا يكفي فيهما الا القطع فلما لو كان على السوية لكان ظاهرا في العتق وان لم يكن صريحا فالعتق يحصل بالنص والظاهر
الثاني لو قال لا تاكل هذا الطعام فانه مسموم كان نهيا عن كل مسموم والجواب ان ذلك انما عرفناه
بقرينة الحال لا بمجرد اللفظ وهي شفقة الاب على ولده بخلاف الاحكام التي لا اطلاع على الحكم فيها فقد يخص
حكم فيها المنع من كل مسموم
الثالث لو لم يكن التنصيص على العلة كافيا في التعدية لكان ذكرها عبثا لاختصاص الحكم
دون عموم وخصوص دون خصوص لانه يفيد المعرفة بالحكمة التي لاجلها شرع الحكم الرابع لو قال لا اسكار علة
والجواب المنع من الملازمة والفائدة هي المعرفة بالحكمة التي لاجلها شرع الحكم
للعدم لوجب العموم فكذلك هنا والجواب ان التنصيص على العلة في هذه الصورة لا يقتضي اصالة الخمر وفرعه
التبديل بما سوى العلة بخلاف ما ذكرنا لا يحتج ابو عبد الله بان من ترك شيئا لكونه مؤذيا لكان ذلك كافيا
في معرفة تركه لكل مؤذ بخلاف من اعطى فقيرا لفقره فانه لا يدل ذلك على اعطائه لكل فقير والجواب انه لو سلم ذلك
لكان الفرق ظاهرا فان الاذى يحصل منه عند كل عاقل فيما يقع منه تسليم ترك كل نوع من انواعه بخلاف الاحكام الحكمية
قال مسئلة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية الى اخره اقول اختلف القائلون بالقياس
وذهب الشافعية والحنابلة وغيرهم الى انه يجوز العمل بالقياس في الحدود والكفارات خلافا للحنفية
واستدل المصنف على الجواز بان الدليل الذي استدل به على وجوب العمل بالقياس غير خاص بحكم دون حكم
بل هو عام وايضا رجعوا الى حكم علي رضي الله عنه في حد شارب الخمر لقوله انه اذا شرب سكر واذا سكر
هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفترى وقاس الشارب على المفترى بجامع الافتراء ولم ينكر عليه فكان
اجماعا واحتجوا بان الحكم انما هو الظن وهو حاصل في الحدود والكفارات فيكون حجة كغيره واحتجوا
بان الحدود والكفارات من باب التقديرات التي لا يعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد الركعات فلا يجوز
اثباتها بالقياس لان
القياس فرع تعقل علة الحكم والجواب التقدير ان العلة فيهم كالقتل بالمثقل قياسا على المحدد وكقياس
النباش على السارق في القطع قالوا قال عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات والقياس لا يفيد القطع والجواب
المعارضة بخبر الواحد والشهادة فان الحدود تثبت بهما اجماعا قال مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لانا نمنع الى اخره اقول ذهب جماعة من الشافعية الى جواز القياس في الاسباب مثاله اثبات كون اللواط سببا
للحد بالقياس على الزنا ومنع من ذلك جماعة من الحنفية واليه ذهب المصنف واحتج لما اختاره بوجهين الاول ان
القياس في الاسباب قياس مرسل فلا يكون مقبولا لانه لا بد ان يكون وصف الفرع وهو هيئة اللواط مرسلا لان القياس
تعاير للوصفين اعني وصفي الاصل والفرع وهما هيئة اللواط والزنا واذا تغاير فلا اصل لوصف الفرع يشهد
باعتباره لان الوصف الذي يشهد باعتباره اصل هو وصف الاصل اعني هيئة الزنا وهو مغاير لوصف الفرع
اذ لا اصل يشهد باعتباره فيكون مرسلا الثاني ان علة الاصل منتفية عن الفرع فلا جمع بينهما لان علة الاصل هي ضبط
النسب لئلا تشتبه الزنا وهي منتفية عن اللواط الثالث الجامع بين الوصفين اما ان يكون حكمة منضبطة على
القول بصحة التعليل بها او وصفا ضابطا لها على القول بالمانع وعلى كلا التقديرين يكون السبب والحكم متحدين
بمعنى كونهما معلولين للحكمة لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا
فيكون الحكمة مستقلة باثبات الحكم ولا حاجة الى الوصف هذا اذا كان الجامع هو الحكمة وان كان الجامع ضابطا
لها اتحد السبب والحكم ايضا لكونهما معلولين للضابط لان الضابط الذي يكون به الوصف سببا هو الضابط الذي
يكون العلة للحكم المرتب على الوصف من غير احتياج الى توسيط الوصف وانه ليس بين الوصفين جامع فينتفي
القياس وهذه الوجوه لا تخفى ضعفها واحتج المجوزون بانه قد ثبت في القصاص بالمثقل قياسا على وجوب القصاص
بالمحدد فيكون المحدد اصلا والمثقل هو القياس في السببية وكذلك ثبت كون اللواط موجبا للحد بالقياس على
الزنا والجواب ليس هذا محل النزاع لان السبب في الحد ليس هو الزنا لخصوصيته وانما هو ايلاج الفرج في
الفرج المحرم وكذلك المحدد ليس سببا لخصوصيته بل لكونه قتلا عمدا عدوانا فالسبب واحد ولا اعتبار بالحرب
قال مسئلة لا يجري القياس في جميع الاحكام الى اخره اقول اختلفوا في انه هل يجري القياس في جميع الاحكام
ام لا فذهب جماعة الى ذلك وابى اخرون واحتج المصنف بان من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية
على العاقلة واذا لم يعقل المعنى استحال القياس فيه وايضا فانا قد بينا ان الاسباب والشروط لا يصح القياس
فيها وهي من جملة الاحكام قالوا الاحكام متساوية من حيث الجملة لجهة الحكم الشرعي فيجب تساويها في جواز
القياس عليها قلنا قد يمتنع في البعض لخصوصيته لامر خاص فلا يتعدى ويحوز في البعض الاخر لانتفاء المانع فيه وهو مطلق الحكم فانها قد
تشترك في الحكم وتفارق في خصوصيتها فامكن استناد المنع او الجواز الى الخصوصيات قال الاعتراضات
راجعة الى منع او معارضة

والامام ... وهي خمسة وعشرون الى اخره اقول اما ما يرد من القياس واقسامه سبع في الاعتراضات
الواردة عليه هو وجود الانفصال عنها وهي الطريق التي استعملها الجدليون وهي باسرها راجعة الى المنع في المقدمات
او معارضة في الحكم وهي خمسة وعشرون نوعا النوع الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ المذكور وهو انما
يحسن اذا كان اللفظ مجملا اي معاني متعددة يحتملها او يكون غريبا لا يظهر دلالته فان اللفظ لو كان ظاهرا
لكان المستفهم عنه لاغيا معاندا واذا كان شرط سماع هذا الاعتراض اجمال اللفظ او غرابته وجب على المعترض بيان
ذلك لتصحيح اعتراضه بان يقول اللفظ قد صح استعماله في معان متعددة فيكون مجملا ولا يجب ان يبين تساوي
استعماله في تلك المعاني لكونه عسرا اذ لا وجه يبين به التساوي الا ان يقول قلت انه لا تفاوت بينها في حجة
احد ولو استدعي التساوي الى الطريق الاجمالي وهو ان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان متمشيا
وللمستدل الجواب عن هذا السؤال بطريقين تفصيلي واجمالي اما التفصيلي بان يقول اللفظ ظاهر فيما قصدته بالنقل
عن اهل اللغة او بالعرف او بالقرائن الموجودة معه او بتفسيره ان عجز عن ذلك او باستعماله ان الذرائع العرف انه
اما الاجمالي ان يقول اللفظ ظاهر في احدهما والا لزم الاجمال واذا كان ظاهرا في احدهما كان ظاهرا فيما قصدته لاتفاق
على عدم ظهوره فيما سواه او يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لكنه غير ظاهر في المعنى الاخر اتفاقا وهذا الطريق اخر
صوبه بعضهم وهو طريق حسن اما اذا فسر المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة فانه يكون من جنس اللعب قال
فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن الى اخره اقول هذا النوع الثاني من الاعتراضات
وهو الملقب بفساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته في القياس لا يمكن اعتباره في
الحكم عليه لمخالفته النص وجوابه اما بالطعن في سند النص ان امكن او منع الظهور او منع كون النص ظاهرا في مقتضى
السائل او التاويل او القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام ياتي بيانها ان العدول عن الدليل
صغرى على مقتضاه او المعارضة بنص اخر مثله فيسلم القياس الاول او بين ترجيحه على النص بما يقدم مثال قوله
الشافعي في مسألة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فحل كناسي التسمية فيورد ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فيقول المستدل هذا مأول بذبح الكفار بدليل جرى ذكر اسم الله على قلب المؤمن والاثم اسم ... عن موارد الحج
المستدل المقيس ويرجح المذكر على المقيس عليه ويرجح الناسي ان المذكر اقرب الى المقصود المذكور من الناسي
ويرجح الناسي مخصوص بالاتفاق ويرجح المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان اعتراض المعترض انما
بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل اكله فلو لم يذكر المعترض الصغرى لسلم
المستدل الاية وينازع في حصول المقصود فان ابدى المعترض فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك سؤالا اخر
وهو قبيل المعارضة في الاصل او في الفرع لا من فساد الاعتبار وهو سائل العرف فيه قال فساد الوضع وهو كون
الجامع

قد ثبت اعتباره بنص او اجماع الى اخره اقول هذا هو النوع الثالث من الاعتراضات ويلقب بفساد الوضع
وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل ما يقول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح
على الراس سنة فيشبه التكرار كالاستنجاء وهي بتكرار الفعل اعني الثلاثة على المفروض في غسل الوجه
ويجعل الجامع كونه مسحا لاستلزام الغسل المسح فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار
على الخف والمسح الذي جعله المستدل علة اثبت المعترض مناسبته لنقيض الحكم وجوابه بيان المانع في الصورة
التي ذكرها المعترض كتعرضه للتلف وهذا السؤال في الحقيقة نقض لوجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه
صورة الخف الا انه نقض خاص وهو انه يثبت النقيض اعني كراهة التكرار فاذا ذكره باصل المستدل صح سؤال
العلة وسياتي بيانه وان بين المعترض مناسبة الوصف لنقيض الحكم من غير اصل فاما ان يبين ذلك من الوجه
الذي ادعى المستدل مناسبته للحكم واما ان يكون من غيره فان كان الاول لزم ان يكون وصف المستدل غير مناسب
للحكم ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب الحكم ونقيضه ويرجع هذا الاعتراض الى القدح في المناسبة وعدم المناسب
لانه سؤال اخر وان كان الثاني لم يقدح في استدلال المستدل فانه لا امتناع في كون الوصف الواحد ذا
جهتين يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس قال منع حكم الاصل والصحيح
ليس قطعا الى اخره اقول هذا هو النوع الرابع من الاعتراضات ويسمى منع حكم الاصل مثاله قول
الشافعي رحمه الله في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول لا اسلم
الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل حكم النجاسة وقد اختلف الناس في انقطاع المستدل بتوجه منع
حكم الاصل عليه فقال قوم انه ينقطع لان المستدل انما انشأ كلامه للاستدلال على حكم الفرع لا على حكم
الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فاما ان يشرع في الاستدلال عليه اولا فان كان الاول يكون تاركا لما يقصده
من الدلالة على الفرع وعدولا عنه الى الاستدلال على صورة اخرى وهذا هو الانقطاع والثاني يلزم منه
ان لا يتم مقصوده وهو الحكم في الفرع وهو انقطاع ايضا وذهب اخرون الى انه ليس انقطاعا مطلقا
واليه ذهب المصنف قالوا ان المستدل انما تصدى للاستدلال على حكم الفرع والمحاولة على تعديته ومبينه
بالدلالة على حكم الاصل يحصل هذا المقصود لا انه تارك لما شرع فيه اولا فان الحكم في الفرع يتوقف على وجود
العلة في الاصل وعلى اثباتها وعلى وجودها في الفرع ويتوقف ايضا على وجود حكم الاصل فهو احد اركان
القياس ومقدماته فالمنع منه منع بعض مقدماته والنظر الجدلي على امتناع المنع في وجود العلة وعليه
العلة ووجودها في الفرع وصحة الاستدلال عليها ولا يعد المستدل منقطعا وكذلك في حكم الاصل لكونه
احدى المقدمات التي يتوقف القياس عليها والعرف الى الجدل وجوز اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله

وقال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمعه المستدل بل يقول انما قست على اصلي ولا حجة الا عليه
وهذا النقل فان الحجة ان قصد المستدل اثباتها بنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم
فلا يسمع ولا تقوم الحجة على الخصم مع منع الاصل واذا استدل المستدل على ثبوت المنع كما لو دل على حكم
الاصل في هذا المثال فقد اختلفوا فالمحققون قالوا ان المعترض لا يعد منقطعا بمجرد الاستدلال على
المنع لانه لا يلزم من وجود صورة الدليل صحته وذهب آخرون الى انقطاعه ليس فساد المنع ومنع من
الاعتراض على دليل المستدل لافضائه الى التطويل بالاعراض عن المقصود الاصلي اعني ثبوت الحكم في الفرع والحق انه
ليس خروجا عن المقصود اذ حكم الاصل احدى المقدمات التي ينبني عليها المقصود الاصلي قال التقسيم
وهو كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع الى آخره اقول هذا الاعتراض الخامس وهو التقسيم وهو
في عرف الفقهاء عبارة عن تردد اللفظ بين احتمالين احدهما ممنوع والآخر مسلم مثاله قولهم في تيمم الصحيح
الحاضر وجد السبب يعني سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ ثم يقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا
او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصل هذا السؤال يرجع الى منع وجود العلة في الاصل ولكنه سمي
تقسيما لانه بعد تقسيم وهو ظاهر ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض
عليهما كما لو قال المستدل في مسألة الملتجئ الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان
فيجب استيفاؤه فيقول المعترض متى يجب اذا وجد المانع او اذا لم يوجد الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت
انه لم يوجد المانع وهو الحرم فان هذا غير مسموع لان حاصله يرجع الى طلب نفي المانع وليس على المستدل ذلك
قال منع وجود المدعى علة في الاصل الى آخره اقول هذا النوع السادس من الاعتراضات وهو منع
وجود العلة في الاصل مثاله قول الشافعي في مسألة جلد الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا
يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا اسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجوابه بذكر
ما يدل على وجوده من العقل او الحس او الشرع على حسب حال الوصف في كل مسألة قال منع كونه
علة وهو من اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة واتساع طرق
اثباته وتشعب مسالكه وقد اختلفوا في قبوله وذهب المصنف الى قبوله لان الحكم في الفرع لا يثبت بمجرد ثبوت الحكم
في الاصل بل لا بد من جامع وذلك الجامع لا بد ان يكون باعثا على الحكم على ما تقدم والوصف الطردي لا
يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يسمع منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره لزم من
ذلك التمسك بالاوصاف الطردية كالطول والقصر وذلك ظاهر الفساد لخلوه [illegible]
بان القياس عبارة عن رد فرع الى اصل بجامع بينهما وقد اتى بالقياس على هذه الصورة فيكون قد اتى بما عليه

المستدل

وجوابه ان مطلق الجامع ليس بكاف بل الجامع الذي يظن كونه حجة قال ولو عجز المعترض عن الاعتراض
على الوصف المذكور دل على صحته كالمعجزة فلا يسمع المنع لان المنع من المعترض مع وجود دليلها لا يكون مقبولا
وجوابه يلزم ان يكون كل دليل عجز المعترض فيه عن الاعتراض صحيحا وليس كذلك وجواب هذا السؤال انما هو
اثبات كونه علة باحد الطرق التي سلف ذكرها ويرد على كل واحد من تلك الطرق ما هو مشروط في دلالته على
كون الوصف علة فلو استدل على العلة بظاهر الكتاب اورد عليه المعترض كونه محتملا لمعان ما قوله
او معارضا بمثله او قال الموجه بان قال سلمنا دلالة الظاهر الذي ذكرت ولكنه ليس بمحل النزاع وان استدل
بالسنة اورد عليه هذه مع اسولة اخرى كالطعن في الحديث لكونه مرسلا او موقوفا او في روايته بضعفه وقول
شيخ الراوي بانه لم يروه عنه وان استدل بتخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من
ذات الوصف لا بنص ولا بغيره ورد عليه ما مضى في المسلك الرابع من مسالك العلة وما يأتي في الاعتراض
التاسع قال عدم التأثير وقسم الى اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف الى آخره اقول هذا هو
النوع التاسع من الاعتراضات وهو سؤال عدم التأثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات
الحكم او نفيه وهو على اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف وذلك ان يكون الوصف المذكور في الدليل
طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه وذلك مثل ما يقال في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها على وقتها
كالمغرب فان عدم القصر في نفي التقديم وصف طردي فيرجع حاصل هذا السؤال الى بيان انتفاء مناسبة الوصف
وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه الثاني عدم التأثير في الاصل وهو ان يكون الوصف مستغنى عنه في اثبات
الحكم في المقيس عليه لعدم مثاله في مسألة بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء والسمك
في الماء فان وصف في الاصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم وحاصله يرجع الى المعارضة في الاصل وقد اختلفوا
في قبوله فرده ابو اسحق لان ذلك اشارة الى علة اخرى في الاصل والمنع تعليل الحكم الواحد بعلتين
وقبله آخرون لامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين عندهم الثالث عدم التأثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل
وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي اذا اتلف
مالا في دار الحرب فان الاتلاف في دار الحرب عندهم طردي عند الخصوم لانه لا فرق في نفي الضمان للاستواء في الحكم
بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم وهذا القسم يرجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم اذ كان طرديا
الرابع عدم التأثير في الفرع وهو ان الغرض المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان
مناسبا له في مسألة ولاية المرأة اذا زوجت نفسها من غير كفؤ فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ وذلك لان تزويجها نفسها
من غير كفؤ وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع لان النزاع واقع فيما اذا زوجت

بعضهما من ... الكفو وهو الكفو وحاصل هذا القسم كالثاني والصحيح ان حاصله كالثالث وهو عدم
المناسبة للحكم لان تزويجها نفسها مستقل بحكم فيجب ان يوجد علم لا نكاح الا بولي الا كالثاني وهو عدم التأثير
في الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل وقد اختلفوا في قبول هذا النوع فرده قوم بناء منهم على
منع جواز الفرض في الدليل خطأ وقبله من لم يمنع ذلك والمصنف اختار ان كل فرض جعله وصفا
العلة مع اعتباره بطرد فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول قال القدح في المناسبة بانه يلزم من تعليله
راجحة او مساوية الى اخره اقول هذا هو النوع التاسع وهو القدح في مناسبة الوصف المعلل به وذلك
بما يلزم من ترتيب الحكم على وصفه تحصيلا للمصلحة وجود مفسدة مساوية او راجحة وقد سبق الجواب عنه
بترجيح المصلحة على المفسدة وانه يكون ذلك بالاجمال او التفصيل على ما سلف ذكره في المسلك الرابع في اثبات العلة
وهو انه لو لم يترجح المصلحة لزم التعبد بالحكم وهو خلاف الاصل قال القدح في افضاء الحكم الى المقصود كذلك
الى اخره اقول هذا هو النوع العاشر وهو القدح في افضاء الحكم الى المقصود مثاله اذا علل حرمة
المصاهرة على التأبيد في المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين النساء والرجال المفضي الى الفجور فاذا كان
مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى ذلك الفجور فالمعترض يقول هذا الحكم غير
صالح لافضائه الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح افضى الى الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت
وجوابه ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامر العادي المستمر يصير كالطبيعي
كالامهات قال كون الوصف خفيا كالرضا والقصد الى اخره اقول هذا النوع الحادي عشر وهو ان
يكون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضا والقصد فانه قد يقال ان القصد والرضا من الامور
الباطنة الخفية فلا يصح التعليل للحكم الشرعي بها فان الخفي لا يعرف الخفي وجوابه ان يبين ضبط الرضا
بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة كالايجاب والقبول وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة قال
كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد الى اخره اقول هذا هو النوع الثاني عشر وهو كون الوصف
المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع فيقول
المعترض ان هذه الاوصاف مضطربة قد تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شأنه فعادة
الشارع فيه رد الناس الى الامور الظاهرة والمظان المنضبطة الجلية دفعا للعسر واللبس وجوابه
اما بان يكون الوصف المعلل به منضبطا بنفسه او بضابطه كضبط المشقة والحرج بالسفر ونحوه قال النقض
كما تقدم الى اخره اقول هذا النوع الثالث عشر من الاعتراضات وهو سؤال النقض وهو عبارة عن تخلف الحكم
مع وجود ما ادعي كونه علة له وقد مضى ذلك في مسألة تخصيص العلة وانه هل يدل على ابطالها ام لا واختار
قول الشافعي رحمه الله

في مسئلة زكاة الحلي مال معد لاستعمال مباح فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحظور فانه معد
لاستعمال وتجب فيه الزكاة فاذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض وقال لا نسلم ان الحلي المحظور معد
لاستعمال مباح فهل للمعترض ان يدل على وجود العلة فيه ام لا فقال قوم ليس للمعترض ذلك لانه يلزم انقلاب المستدل معترضا
وبالعكس وقال آخرون نعم له ذلك لانه بذلك يتحقق انتقاض العلة وينهدم كلام المستدل وتوسع آخرون ذلك
لغيره من الاعتراضات ومنهم من قال انه يمكن ما لم يكن للحكم المختلف فيه حكما شرعيا فان كان حقيقيا تعارض الادلة طرق
اما الحكم الشرعي فالتمكن لا يحدثه قطعا لان المعترض لو بين وجود العلة في النقض فالمستدل يخلف الحكم يجوز ان
يكون لمانع او فوات شرط فيجب الحكم عليه حينئذ بدليل الاستنباط والخلف فلا يبطل العلة وهذا الاحسن
في العقلية وقال آخرون ان لم يكن للمعترض طريق آخر اولى بالقدح من هذا الطريق فان له سلوك هذا الطريق
والا فليس فانه المناظرة وان كان له طريق آخر فلا وقال هؤلاء ان استدل المستدل على وجود العلة في
محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع المستدل بعد ذلك وجود العلة في صورة النقض فقال
المعترض ينتقض الدليل الذي ذكرته لم يسمع هذا السؤال لانه انتقال من النقض على نفس العلة الى النقض
على دليلها مثاله قول الحنفي في مسئلة تبييت النية اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق واستدل على
وجود الصوم بوجه ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينتقض
بما اذا نوى بعد الزوال والمصنف لم يفرق ذلك لان غرض المعترض القدح فيما ادعى المستدل كونه علة
وهو يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها فسماع احدهما دون الآخر لا وجه له ولو قال المعترض
اولا يلزمك اما انتقاض العلة او انتقاض الدليل لانك ان اعتقدت وجود الصوم في النقض انتقضت العلة وان لم
تعتقد انتقض الدليل كان مقبولا واما اذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض فهل للمعترض ان
يستدل على التخلف ام لا اختلفوا فيه كما اختلفوا فيما اذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض ومثاله
مثاله قول الشافعي في مسئلة البنت الصغيرة بنت فلا تجبر كالبنت الكبيرة فيقول المعترض ينتقض بالبنت المجنونة
فيقول المستدل لا نسلم جواز اجبار المجنونة واختلفوا في انه هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض
فذهب قوم الى انه يجب ذلك لقربه من الضبط ولان الوصف اذا كان منتقضا فتخلف الحكم في صورة النقض ان
كان لا لمانع كان لانتفاء المقتضي فلا يكون الوصف المذكور علة وان كان لمانع فقد ثبت ان العلة معارضا ...
عليه فلا بد من نفيه ومنهم من قال ... لوجه والذي ذهب المصنف واستدل بان المستدل انما يسأل عن الدليل
الدال على الحكم وانتفاء المعارض ليس من جملة العلة المؤثرة الدالة عليه وان صار النقض واردا وان احترز عنه
اتفاقا لان الذي وقع به الاحتراز عن النقض اما ان يكون جزء العلة او خارجا عنها فان كان الاول فلا احتراز
في وجهه وان كان الثاني فلا يخرج ...

ان يشير به الى نفي المعارض اولا فان كان قد اول فقد تعرض بالاستدلال لما لم يطلب منه لانه طلب منه بعد النقض
الدليل المقتضي للحكم وانتفا المعارض ليعرض الدليل ولان المقصود ان المدلول ليس هو العلة وان كان الثاني
كان النقض صحيحا ولا يندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة من دون الحكم فاذا كان المذكور خارجا عن العلة
ولا فيه اشارة الى نفي المعارض فالعلة هي اخر جزء منه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجها
وقال الجدليون يعني في احتراز الاحترازات التي استثنيت يعني بتلك الصورة جزءا للعلة لما ورد النقض
النقض على سبيل الاستثنا فلا تبطل العلة كعلتها بان المسلم عن الخيانة الاصل مع انتفائه لوجوب الدية على العاقلة
وككل قطع وكالتعليل بالطعم ونقضه بالعرايا وجواب سؤال النقض ببيان معارض في النقض يقتضي نقيض الحكم او
خلافه لمصلحة اولى تقييد لولا الاستثنا كالعرايا وضمن الدية على العاقلة او تقول انتفى الحكم في النقض لوقوع مفسدة
اكبر من المصلحة كحل الميتة للمضطر والا بطل التعليل لان انتفا الحكم اذا لم يكن لمانع يكون لعدم المقتضي هذا ان كانت
العلة مستنبطة وان كانت منصوصة بظاهر عام وقد تخلف الحكم في النقض عنها حكم بانه مخصوص وبان المانع ثابت
وطريقه كما تقدم شانه قال الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض اقول هذا السؤال الرابع عشر وهو سؤال
الكسر وهو نقض المعنى اي وجود الحكمة مع تخلف الحكم عنها وقد ذكرنا طرق ايراده وجوابه فيه والعقد كما في
النقض قال المعارضة في الاصل بمعنى اخر الى اخره اقول هذا النوع الخامس عشر من الاعتراضات وهو المعارضة في
الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل وهي اما مستقل بالتعليل كمعارضة من علل تحريم الربوا في البر بالطعم بالكيل او بالقوت
واما غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني
القتل بالمحدد واختلف الجدليون في قبول هذا النوع فقبله قوم ومنعه اخرون واختار المصنف الاول والدليل عليه
انه لو لم تقبل لم يمتنع التحكم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم تقبل هذه المعارضة كان
الحكم بكون المدعى علة وهو وصف المستدل مستقلا بالتعليل لا جزءا من العلة وهو تحكم لان المدعى ليس
كونه علة تامة اولى من كونه جزءا من العلة لانه كما احتمل ان يكون كل واحد من وصفي المستدل والمعارض علة تامة
لدلالة المناسبة كذلك احتمل ان يكون المجموع علة بالمناسبة فان رجح المستدل استقلال وصفه بالتوسعة في الاحكام
عند الناس انه منع من الدلالة بعين من حالة استقلاله على التوسعة ولو سلم الدلالة رجحنا الجزئية على الاستقلال بانها توافق
الاصل لان في الاصل انتفا الاحكام وبان الجزئية تستلزم اعتبارهما اعني اعتبار وصفي المستدل والمعارض واعتبارهما
معا اولى واتفاقا فلما روي من ان الصحابة في مباحثهم الجمع والفرق وكانوا يسمعونها فلولا استقلالها بالمناسبة تستلزم
تعدد العلل والثاني باطل فالمقدم مثله وجوابه ان استناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين دون المجموع يكون
تحكما كما لو اعطى انسانا فقيرا وكان قريبا عالما فان استناد الاعطا الى الفقر او العلم يرجح من غير مرجح
قال وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع الى اخره اقول اختلفوا في انه هل يجب على المعترض بيان ما ابداه معارضا
في الاصل عن الفرع فمنهم من قال لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع اضمر المستدل بيانه في
فيه

ليبين الالحاق والا لم يصح ومنهم من قال لا بد له من بيانه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم الا بالنفي واحتاد
المصنف بالتفصيل وهو ان المعترض ان صرح بالفرق بين الفرع والاصل كان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع
لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزمه نفيه عن الفرع للزوم الوفا بما صرح به وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة
بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال فذلك لما سبق لو كان ما ادعيت مستقلا لكذلك لانتفاء ما سلكت عليه لكنه
ليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي ابديته في التعليل الا انه لا يلزم نفيه عنه قال والمختار لا يحتاج الى
اصل اخر للاحتجاج اقول الاولى ان المعترض حينما لا يفتقر الى اصل للوصف الذي عارض به لان حاصل هذه المعارضة
اما بيان الحكم لعدم العلة كما في وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان بالجارح او صد
المستدل عن التعليل بذلك الوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يفتقر الى اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل
المستدل فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد لوصف المعترض بالاعتبار قال وجواب المعارضة
اما بالمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره لان الحكم اقول الجواب عن المعارضة المذكورة يكون من وجوه احدها منع وجود
الوصف المعارض به في الاصل وثانيها المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المعترض المناسبة او الشبه
الشبه دون السبر والتقسيم وثالثها ان يبين ان الوصف من الجنس الذي اسقطها في الاحكام ورابعها ان يبين انه
عدم منضبط وخامسها ان يبين خفاء الوصف او يبين انتشاره وسادسها ان يبين ان وصف المعارضة عدم معارض
في الفرع مثاله ما يقال المكره على القتل في القصاص فيعترض بالطواعية فانها في الاصل مناسبة لوجوب القصاص
فلا يكون القتل هو العلة فيجاب بان ما ذكرت من الوصف وهو الطواعية عدم الاكراه الذي هو يقتضي الحكم وعدم الاكراه
لكونه عدم عدم المعارض مطرد لا يصلح للعلة وسابعها ان يبين كون الوصف المعارض به ملغى في جنس
الاحكام كالطول والقصر وثامنها ان يبين استقلال ما عداه في صورة دونه اما بظاهر من النصوص او بالاجماع فيقال
يمتنع ان يكون علة مستقلة في محل التعليل والا لزم الغا المستقل واعتبار غير المستقل هذا خلف مثاله بيان استقلال
وصف المستدل بظاهر من علل الربوا بالطعم فعورض بالكيل فيبين الطعم علة مستقلة بظاهر قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا مثلا بمثل فان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية وكذلك من علل وجوب القتل على المرتد بالتبديل فعورض
بان العلة انما هي التبديل بالكفر بعد الايمان لا مطلق التبديل فيقول التبديل مطلقا هو العلة بظاهر قوله عليه السلام من بدل
دينه فاقتلوه والمعترض المستدل بعموم ظاهر الدليل لئلا ينتقض عليه بدليل الكفر بالايمان ولا يكفي في الجواب اثبات الحكم
في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلة اخرى ولذلك لو ابدا المعارض في صورة الالغا وصفا اخر
يخلف ما الغى المستدل اي يقوم مقام الوصف المعارض به المدعى الغاؤه بثبوت الحكم دونه فسد الغا الوصف المعارض
به وما يقوم مقامه والا كان وصف المستدل في كل صورة جزء العلة وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم
مقامه

واذ ذاك يكون مفسدا للاعتبار ويسمى هذا النوع فساد الوضع لفساد اصل العلة لانها تفيد [illegible]
مسألة امان من مسلم عاقل مختار صحيح كالحر لانه امان مطلقا لاظهار مصالح الامان فيصح من الحرية وانها مظنة للفراغ
في النظر ويكون الكمال والتحرز الحاق ويلحقهما بالماذون له في القتال فيقول المعترض الاذان الحرية اما لان يراد ان مظنة
لبذل الوسع والفراغ في النظر او لعلم السيد بصلاحية العبد الماذون للامان وجوابه الغاء الوصف الذي ذكره المعترض
حكما للالغاء فان ابدا وصفا اخر كان جوابه للالغاء ايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي الغاء
الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنته للحكم كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة فاقيس على قتل المرتد بها فيعترض
المعترض بالرجولية فانها مظنة للاقدام في القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بالمقطوع اليدين فان الرجولية فيه
ضعيفة والتلخيص لانه لما سلم كونها مظنة لا يضعف حكمها كما لو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها تضعف
في المرفه ولا يكفي رجحان الوصف المعين الذي عينه المستدل على ما عارضه ولا كونه متعديا لاحتمال كونه جزء العلة ولا
استقلاله في يرجح بعض الاجزاء على البعض وان سلم التي حجهم تشعر استقلال المتعدية بل غايته تعدد ابطال استقلال
القاصرة والتعدد ابطالها بالكلية لاحتمال الجزئية واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون الوصف المستدل مستقلا تحكما محضا
واختلفوا في انه هل يجوز تعدد الاصول المقيس عليها ام لا فمنعه قوم لانه يلزم منه التشويش مع امكان حصول المقصود
بواحد منها ومنهم من جوز ذلك لانه اقوى في افادة الظن والقائلون بالجواز اختلفوا في انه هل يجوز الاقتصار في المعارضة
في الاصل على اصل واحد ام لا فمنعه قوم لانه اذا عارضه المعترض في اصل واحد بقي قياس المستدل صحيحا في
الاصل الذي لم يعارضه وبه تم المقصود ومنهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا
فرق المعترض بين الفرع واحدها فلم مقصوده وعلى القول بجواز المعارضة في الجميع اختلف القائلون به
فمنهم من جوز للمستدل الاقتصار في الجواب على اصل واحد لانه يحصل مقصوده به ومنهم من لم يجوز ذلك لان المستدل
التزم صحة القياس على الجميع قال المركب لتمام التعدية الى اخره اقول سؤال التركيب هو احد ايرادات
الواردة على القياس المركب وقد تقدم بيانه والجواب عنه في شروط حكم الاصل واما سؤال التعدية فهو ان يعين
المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى الفرع مختلف فيه فالذي عللت به
ايضا يتعدى الى فرع مختلف فيه وليس احدهما اولى من الاخر مثاله قول الشافعي في اجبار البكر البالغ بكر
فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيقول الحنفي العلة الصغر والبكارة وان تعدت الى البالغ فالصغر يتعدى الى الثيب
الصغيرة وهذا السؤال يرجع الى سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية وجوابه جوابه قال منع وجوده
في الفرع الى اخره اقول هذا احد الاسئلة وهو منع وجود الوصف المدعى علة في الفرع مثاله قولهم في امان
العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالماذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد الغير الماذون

١٢١

له في الحرب وجوابه بيان وجود ما اراد من الاهلية في الفرع وهو جواز منع وجود الوصف
في الاصل واختلفوا في انه هل للسائل ان يورد هذا السؤال ام لا فمنعه منه المصنف لان
المستدل يدعي لوجوده في الفرع فعليه اثباته لا على المعترض نفيه والا لانتشر الكلام قال المعارضة
في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم الى اخره اقول هذا النوع التاسع عشر من الاعتراضات وهو
المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او غير ذلك من الطرق والادلة
ببيان نقيضه وظاهر كونه مانعا او شرطا على احد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به علة
وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال فقبله قوم ورده اخرون واختار المصنف الاول لان قصد المعترض هدم
ما بناه المستدل وهو حاصل به اذ دليله معارض لا يقبل ولا يمنع عليه في سلوك طريق المقدم ورد طريق ولو منع
لزم سد باب البحث والاجتهاد والمناظرة احتج الاخرون بان شان المعترض الهدم وذكر دليل المعارض
يكون استدلالا وسائله لا هدما ويلزم منه قلب العلة وجوابه ان القصد الهدم وان اختلفت طرائقه
وجواب هذا السؤال ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح به فيه لو كان المستدل متمسكا به
وان عجز المستدل عن ذلك كان له ان يدفع السؤال بالترجيح على راي قوم لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل
بوجه من وجوه الترجيحات كان العمل به متعينا وهو المقصود ومنع قوم من ذلك لان ما ذكره المعترض
وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب على المستدل ان يذكر في دليله ايماء الى الترجيح
فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه وكانه جزء الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل ونفاه اخرون لانه
مسكوت عن الدليل ودلالته والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف العمل بالدليل على الترجيح
من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه جزء من الدليل قال الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين
واليهما معا على قول اقول سؤال الفرق عند قوم عبارة عن المعارضة في الاصل او الفرع الا ان بعض
المتقدمين ذهب الى انه عبارة عن مجموع المعارضتين وعند المتاخرين انه عبارة عن احداهما وقال
اخرون سؤال الفرق عبارة عن بيان معنى في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله
حينئذ الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وبه يقطع الجمع والمراد ما تقدم قال اختلاف الضابط
في الاصل والفرع الى اخره اقول هذا النوع الحادي والعشرون من الاعتراضات وهو اختلاف ضابط
الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكم كما لو قيل في مسألة شهود القصاص تسببوا بالشهادة الى القتل
فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن السبب قياسا على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه الى القتل
بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه والمقصود منهما وان كان واحدا
وهو الزجر فلا يمكن تعديته

الحكم لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع والضابط في الفرع يحتمل ان لا يكون مساويا لضابط استرط ؟
الاصل في الافضا الى المقصود وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المقصود عرفا او يبين ان
الضابط في الفرع مفض الى المقصود كافضا ضابط الاصل لان احتمال التساوي لا يرجح او ان افضاه هدام
اكثر من افضا ضابط الاصل كما لو كان اصل القياس المغري بان يقال في المسلة تسبب الى القتل عمدا
عدوانا فوجب القصاص زجرا لهم عن السبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على الادمي فان
افضا الضابط الى المقصود في الفرع ارجح من افضا ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للسعي
والانتقام في الفرع اغلب من انبعاث الحيوان بالاغرا بسبب نفرته عن الادمي وعدم علمه بحلول القتل وعدمه
واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كون اصل احدهما الشهادة واصل الاخر اكراها
او اغرا فانه اختلاف نوع واصل وكانه قيل الشهادة توجب القصاص قياسا على الاكراه وعلى اغرا
والجامع كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شرطا في القياس غير قادح في صحته
وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث كما تقدم في المناسبة
ولا يسد المستدل ان يقول التفاوت بينهما ملغى اي بين ضابط الاصل والفرع مراعاة لحفظ النفس كما انه
الغى التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عمدا وافضا القطع الى الهلاك قياسا
على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي مبالغة في صيانة النفس وانما لا يسد لانه لا يلزم
من الغا تفاوت القاتل العامل تفاوته فانه قد الغي التفاوت بين العالم والجاهل فقتل احدهما بالاخر
ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد والمسلم والذمي مع انه لم يلزم من الغا العالم الغا الحر قال
اختلاف جنس المصلحة الى اخره اقول اذا اتحد الضابط من الاصل والفرع واختلف جنس
المصلحة كقول الشافعي في مسلة اللواط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد الحد
كالزاني فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة مختلف لان الحكمة في الفرع نفي صيانة
النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر الشارع فيناط
الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السوال يرجع الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو لنا التعليل
انما وقع بالضابط المشترك المسلوم لدفع الحد وهذا الكلام من عموم الجامع والعوض يحذف ما خص به
الاصل بالحد الطوالوجه للحذف كالسهو والعمد وغيره كذلك قال مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل
الى اخره اقول هذا الثالث والعشرون من الاعتراضات وهو ان يقال الحكم الفرع مخالف الحكم الاصل
فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم
فلا تعدية
دادا

هو الملك ادا الماكس
و قياس وهو العلة عكس العلة بالعكس
على ادعلة الصورة
وجوابه ببيان ؟

تعديه مثاله ما مر من صحة البيع على ان جنس الحكم واحد والاختلاف راجع الى المحل الذي هو شرط في صحة
القياس فان القياس لا ايصير من تعديه المحل وليس الاختلاف في حكم وبيان الجامع قال القلب وهو تصحيح
مذهبه وقيل لابطال مذهب المستدل صريحا الى اخره اقول هذا الرابع والعشرون من الاعتراضات وهو المسمى
بالقلب وهو على ثلثه اقسام الاول قلب لتصحيح مذهب المعترض والثاني قلب لابطال مذهب المستدل بالالتزام الزام
صريحا والثالث قلب لابطال مذهب المستدل اما مثال الاول فقول الحنفية في مسلة الاعتكاف لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وكل امر من المستدل والمعترض قد تعرض
دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بالالتزام والمعترض اشار الى نفي
اشتراطه صريحا وقد يكون كل واحد منهما يشير دليله الى تصحيح مذهبه صريحا كقول الشافعي في ازالة
النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الما كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة تراد لاجل الصلوة
فيصح بغير الما كطهارة الحدث ومثال الثاني قول الحنفية مسح الراس عضو من اعضا الوضوء فلا يكتفى فيه
باقل ما يطلق عليه الاسم كسائر الاعضا فيقول الشافعي عضو من اعضا الطهارة فلا يتقدر بالربع كغيره من
الاعضا وكل منهما اشار دليله الى ابطال مذهب خصمه وليس في كل ما دل على تصحيح مذهب احدهما الحوله
ان يكون الحق غير ما ذهب اليه لكن في وجوب الاستيعاب الا اذا كان المسلة ذات لا غير فانه يلزم من ابطال احد
صحة الاخر ومثال الثالث قول الحنفية في مسلة الغايب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح
فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض هنا تعرض لابطال مذهب
الخصم بالالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فالخيار لازم الصحة واذا انتفى انتفت الصحة
واختلف الناس في قبول هذا السوال فقبله قوم من حيث انه يشير الى ضعف الدليل الدال على نقض مذهب
المستدل ورده اخرون لان المعترض اما ان يتعرض في دليله لنقض حكم المستدل او لغيره فان
كان الاول تعذر عليه القياس على اصل المستدل لانه يستحيل اجتماع حكمين متنافيين مجتمع عليهما في اصل
واحد وان كان الثاني لم يكن ذلك اعتراضا على الدليل والحق القبول لان المعترض وان تعرض في الدليل
لنقيض حكم المستدل صريحا فقد يمكن اجتماعهما في اصل واحد كما في ازالة النجاسة على ما ذكرناه وان
تعرض لغيره فقد نفي العلة اذا كان لازما لما ذكره المعترض كما في مسلة الغايب على ان القلب
نوع من المعارضة لتشترك في الاصل والجامع وكان اولى بالقبول من غيره من المعارضات قال القول
بالموجب وحقيقته تسليم الدليل الى اخره اقول هذا الخامس والعشرون من الاعتراضات وهو القول
بالموجب وهو يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع

منه وهو على ثلثة اقسام الاول ان يكون المستدل مستبيحا من دليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مثل ما اذا قال في مثل ما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فيقول المعترض انا اقول بموجبه ما ذكرت من الدليل ان
عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص ولا يقتضيه الثاني ان يكون المستدل مستبيحا من دليله ابطال ما اخذه
الخصم كما يقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول المعترض انا اقول بموجبه ما ذكرت ولا يلزم المطلق
لانه لا يلزم من ابطال مانع ابطال الموانع او وجود جميع الشرائط والمقتضي ولحملوا في الجدليين فقال قوم انه يجب على المعترض
ذكر مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون المأخذ غيره واذ لا يعلم انه لا تكلف باظهار المأخذ عند ايراد القول
بالموجب فقد يسوق الدليل كالموجب عنادا وانما في الكلام المستدل وقال اخرون لا يجب لكن لانه عاقل وهو اعرف
بما خذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق وهذا النوع من القول بالموجب اكثر من النوع الاول واشهر بين المناظرين لان خفيا
المدارك اغلب من جلي الاحكام فانه قد يسوى الخواص والعوام في نقل الاحكام دون مداركها الثالث ان يسكت المستدل
عن الصغرى التي هي غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الوضوء قربة فيقول المعترض اقول
بالموجب واسلم من ايجاب النية في الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فيقول الجدليون العلة القطاع
انه صحيح في باب اللسان بما ذكر من توجيهها عليه ويجيب عن الثالث لا اجلا والمرادين ما ارد النية وبه بانا عن حله واحله
لان لفظه المراد بالعربية على ما اراده لا احر وحينئذ يبقى النزاع لعطها فلا يلزم الانقطاع وجواب الاول ان
المستبيح انما هو محل النزاع او ملازمه كما لو قال لا يجب قتل المسلم بالذمي فقال بالموجب لانه يجب قتله واحتيش انما يقول
المستدل عنيت بقوله لا يجب العرم ويلزم في الوجوب حينئذ وعن الثاني ان المستبيح المأخذ وبين اشتهاره بين النظار كما
سبق وعن الثالث بان الحذف لاحدى المقدمتين سائغ والدليل على مجموعها قال ولا عتراضات من جنس واحد
تتعدد اتفاقا الى اخره اقول الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات في الحد ركني القياس
لها الاصل او الفرع واما ان يكون من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول فقد اتفق
الجدليون على جواز ايرادها معا الا انه لا يلزم منها تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره وان كان الثاني فلا يخلو وفساد
لانه اما ان يكون مرتبة او غير مرتبة فان كانت غير مرتبة فقد جوز الجمهور الجمع بينها ومنع منه اهل سمرقند واوجبوا الا
على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبة فقد اختلفوا في جواز ايرادها معا فمنع الاكثر منه
لان المناظر اذا طالب بتأثير الوصف بعد ان منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي على منع وجود
الوصف لما طالب بتأثيره لان تأثير ما لا وجود له محال وحينئذ فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السؤال الاخير وجوز الاخرون
بان يطالب بتأثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده فان بين لو بينها وجوده لعدم اقامة التأثير بأثره
واذا كان كذلك فليرتب الاسولة والا كان منعا للتسليم ما ثبت تسليمه فاول ما يقدم سؤال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول

اللفظ لا يعرف ما يتوجه عليه ثم سؤال فساد الاعتبار لانه نظر في فساد من حيث الجملة ثم فساد الوضع لانه اخص من
فساد الاعتبار والنظر في الوضع بعده ثم منع الحكم في الاصل مع وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل
فما لم يسلم لم ينظر في السؤال عنه ثم ما يتعلق بعلته الوصف كالمطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم
وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الوصف غير صالح لافضائه الى المقصود ثم النقض والكسر لكونه معارضا
لدليل العلية المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة فهو متأخر عن النقض ثم التعدية والتركيب لانهما في الحقيقة
معارضة في الاصل مع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفة للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع
وسؤال العلة والقول بالموجب قال وكل استدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص الى اخره اقول
لما فرغ من الركن الثالث شرع في الاستدلال وهو احد الطرق المفيدة للاحكام وهو لفظ مشترك بين معان يطلق
على ذكر الدليل سواء كان نصا او اجماعا او قياسا ويطلق على معنى اخر اخص منه وهو المعنى به ههنا وهو دليل
لا يكون نصا ولا قياسا وقيل دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا علة فدخل فيه قياس نفي الفارق وهو القياس
في معنى الاصل على ما مر وقياس التلازم وهو قياس الدلالة واختلفوا في مثل قولنا وجد السبب او وجد
المانع او انتفى الشرط فيثبت الحكم هل هو دليل ام لا فقال قوم انه دليل وقيل انه دعوى دليل والقائلون بانه
دليل قال بعضهم انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان اثبات السبب او المانع او الشرط بغير الادلة
اي النص والاجماع والقياس فهو استدلال والا فلا واختار المصنف ان انواع الدليل ثلثة الاول التلازم بين حكمين
من غير تعيين العلة الجامعة والا كان قياسا والثاني الاستصحاب والثالث شرع من قبلنا قال الاول التلازم بين حكمين
اولهما ثبوتي او نفي وثبوت الى اخره اقول التلازم اما ان يكون بين ثبوتين او نفيين او يكون الملزوم ثبوتا واللازم
نفيا او بالعكس والمتلازمان اما ان يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا وعكسا جرى فيها الا اول
اعني ان يكونا ثبوتين او نفيين كالجسم والتأليف فانه لما كان الجسم ملزوما للتأليف وبالعكس طردا وعكسا كان الجسم
الثبوتي ملزوما للتأليف الثبوتي طردا او عكسا وعدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التأليف السلبي طردا او عكسا
وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث ولا ينعكس فانه ليس الحدوث مستلزما للجسم كالوصف بالتلون
للجسم وفيها ثبوتيان تلازما طردا او لم يتلازما عكسا فجرى فيهما الاول اعني التلازم الثبوتي طردا فان كل جسم محدث
ويجري فيها الثاني عكسا اعني التلازم السلبي فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم والمتنافيان ان تنافيا طردا او عكسا
اي تنافيا في الوجود والعدم كالحدوث ووجوب البقاء فان الحدوث والوجوب متنافيان وجودا وعدما جرى فيها الاخران اعني
التلازم بين ثبوت ونفي وعكسه طردا او عكسا فان كل محدث ليس بواجب وكل ما ليس بمحدث فهو واجب فيحصل التلازم بين
ثبوت ونفي وبين نفي وثبوت فكل واحد منهما طرد او عكسا فانه لا يصدق ان كل ما ليس بواجب فهو محدث وكل ما هو واجب فليس
بمحدث وان تنافيا اثباتا

كالتأليف والقدم فانهما متنافيان اثباتا ونفيا فيجري فيهما الثالث وهو استلزام الثبوت النفي طردا لا
وعكسا فان التأليف مستلزم لعدم القدم هذا في الطرد وفي العكس القدم مستلزم لعدم التأليف وان كانا
نفيا كالاساس والخلل يجري فيهما الرابع اعني التلازم بين نفي وثبوت طردا لا استلزام عدم الاساس الخلل
وعكسا لا استلزام عدم الخلل الاساس مثال الاول وهو التلازم بين ثبوتين في الاحكام قولنا من صح
طلاقه صح ظهاره ويثبت هذه الملازمة بالطرد وتقوى بالعكس اي تثبت بالطرد فان صحة الظهار مع صحة الطلاق
وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيسلم منها ويقرر بان الصحتين اثران لمؤثر
واحد ويلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر لنفس المؤثر فان وجود احد الاثرين دليل على وجود المؤثر وهو
دليل على وجود الاثر الاخر ويقرر ايضا ثبوت المؤثر بان يقال ثبوت صحة الظهار باستلزام صحة الطلاق مع
تعين المؤثر بان يقال انما يصح طلاقه لكونه اهلا للمناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والا كان
اسنادا الى غير العلة ولم يكن اسنادا الا مثال الثاني وهو التلازم بين النفيين قولنا لو صح الوضوء بغير النية
لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم في جانب الثبوت ويقرر بان انتفاء احد الاثرين يستلزم انتفاء المؤثر فيستلزم انتفاء الاخر فان
اذا انتفى المؤثر انتفى ايضا الاثر مثال الثالث ويقول ما يكون المحرم مباحا واللازم منتف
فملزومه ما كان حلالا لا يكون حراما مثال الرابع عكسه وهو قولنا ما لا يكون مباحا يكون حراما ويقرر هنا بان الملازمة بين
ثبوت الشيء بين الحكمين او بين نقيضيهما فاذا ثبت احدهما لزم انتفاء الاخر قال ويرد على الجميع منع اقوى
احدهما الى اخره اقول لما فرغ من انواع التلازم والتنافي شرع في الاعتراض عليها فقوله ويرد على الجميع
منعهما يعني ان انواع التلازم يرد عليها المنع في المقدمتين الشرطية والاستثنائية او في احداهما اما في
الشرطية او الاستثنائية ويرد هنا جميع الاسولة المذكورة في فصل القياس ما عدا اسولة تعيين الوصف
الجامع فانها مختصة بالقياس لعدم تعيين العلة ههنا ويختص التلازم المذكور بسوال اخر هو ما ذكر
في قياس العلة وذلك اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل الذي علله بما له حكمان وهو في
قصاص الايدي باليد الواحدة فان قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس
فاذا كان كذلك فيعترض في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع
ويرد وجوبها في القصاص في الفرع بان الدية هي احد الموجبين فيستلزم الموجب الاخر لان علة الموجبين في
الاصل ان كان قد وجدت في الفرع لزم المطلوب لاستلزام وجود احد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم
لوجود الموجب الاخر وهو القصاص على الكل وان تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعترض
المعترض بما ذكره السوال وهو النقض بقياس الدلالة ويعرف الاعتراض والجواب عنه ما تقدم فيما مضى

قال الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته والاكثر الحنفية على بطلانه الى اخره اقول
اختلف الناس في استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب جماعة من الاشاعرة كالمزني والصيرفي والغزالي
وجماعة من الامامية الى صحته وذهب جماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري واكثر الحنفية الى بطلانه ونعني
هو انه يبقى الحكم على ما هو واختار المصنف الاول سواء كان الاستصحاب للنفي الاصلي او الحكم الشرعي
مثاله قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين متطهر قبل الخروج فيكون كذلك بعد الخروج لان الاصل
بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت دليل معارض يقتضي عدمه والاصل عدم ذلك الدليل واستدل المصنف بوجهين
الاول ان الاستصحاب يفيد الظن بعد التامل اما الاولى فلانا نعلم قطعا انا متى تيقنا ثبوت امر ولم
يحصل لنا ظن بوجود معارض له فانا نظن قطعا ثبوت ذلك الامر على ما كان عليه واما الثانية فظاهر الثاني
ان الاجماع واقع على ان من شك في حصول الزوجية لامرأة فانها تكون محرمة عليه ومن شك في بقاء الزوجية بعد حصولها
فانها لا تكون محرمة عليه فلو لم يكن الاصل البقاء لكان الاصل اما العدم او لا هذا ولا ذاك والاول باطل والا
لزم تحريم الزوجة والثاني باطل والا لزم عدم الفرق وهو باطل لوقوع الاتفاق على الفرق بين الصورتين الاوليين
والفرق لا مساغ له الا ببيان [illegible] الاول دون الثاني وانما فرقوا بينهما لانهم استصحبوا الاصل في الصورتين
حتى حكموا بالتحريم في الاول وحل الثانية واحتج النافي بوجوه ثلثة احدها ان حصول الحكم بالطهارة بعد [illegible]
فلا بد له من دليل والدليل اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا فلا يكون الاستصحاب حجة والجواب ان الحكم المستند
من الاستصحاب الطهارة بل بقاء الطهارة ويكفي فيه الاستصحاب ولو سلمنا لكن الدليل هو الاستصحاب
ولم ينحصر الادلة فيما ذكرتم فان هذا [illegible] النزاع وثانيها انه لو كان الاصل بقاء ما كان على ما
كان لزم ترجيح بينة النفي على الاثبات والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وجوابه انه انما رجح الاثبات
من حيث ان الظن بها اقوى لانها ابعد عن الغلط بخلاف بينة النفي وثالثها انه لو [illegible] حصول الشرع [illegible]
[illegible] كون كل صورة اما ان يكون قد شرع فيها الحكم بالنص او بالقياس وعلى هذا التقدير [illegible] الظن بالاستصحاب
باطلا وجوابه انما يتمسك بالاستصحاب بعد بحث العالم عن الاقيسة والنصوص قال مسئلة من قال المختار
انه صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل النبوة ام لا فذهب جماعة الى انه كان متعبدا ونفاه اخرون
كابي الحسين البصري وغيره وتوقف الغزالي والقاضي وعبد الجبار والمثبتون اختلفوا فذهب بعضهم الى انه
كان متعبدا بشرع نوح واخرون قالوا بشرع ابراهيم واخرون قالوا بشرع موسى واخرون قالوا بشرع عيسى
واخرون قالوا بما ثبت انه شرع واستدل المصنف على انه كان متعبدا بشرع من قبله بالنقل فانه نقل
المتواتر انه كان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويجتنب الميتة ولا ياكل اللحم ويركب الجمال وهذه امور لا يدرك حسنها
العقل [illegible]

إليها السمع واستدل الآخرون على مذهب هذا المذهب أيضاً بأن عيسى كان مبعوثاً إلى الجميع
المكلفين والنبي عم كان من جملة المكلفين فيكون مبعوثاً إليه وجوابه لا نسلم عموم دعوته من بعده عيسى صح
واحتج المخالف بأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله لكان مخالطاً لأهل تلك الشريعة ومنا
للعادة الجارية بذلك أو لوجوب المخالطة لأرباب تلك الشريعة حتى يستفيد منهم الأحكام ولما كان
التالي باطلاً إجماعاً فكذلك المقدم وجوابه لا نسلم وجوب المخالطة لأن الشرع المنقول إليه عن نقله
إن كان متواتراً فلا يحتاج إلى المخالطة والمباحثة وإن كان آحاداً فهو غير مقبول خصوصاً من أعدائه
من أهل زمانه صم كانوا في غاية الإلحاد سلمنا أنه كان يحصل المخالطة لكن المخالطة قد لا تحصل لموانع
تمنع منها فيحمل ترك المخالطة لمن يعاديه من أرباب الشرائع المتقدمة على تلك الموانع جمعاً بين الأدلة
قال مسألة المختار أنه بعد البعث متعبد بشرع من قبله أقول اختلف الناس في أن الرسول عليه السلام
بعد البعثة هل هو متعبد بشرع من قبله من شرائع الأنبياء عليهم السلام فأثبته قوم ونفاه آخرون واستدل المصنف
على إثباته بوجوه أحدها ما تقدم من أنه كان متعبداً قبل البعث ولا دليل بعد ذلك البعث عملاً بالاستصحاب
إلى أن يرد الناسخ والتقدير أنه لم ينسخ وثانيها أنه وقع اتفاق العلماء على الاستدلال في
وجوب القصاص بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وهو إشارة إلى ما ورد في التوراة وثالثها
ما نقل عنه عليه السلام أنه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ثم قرأ وأقم الصلاة لذكري وهي أمر
لموسى وسياق هذه الآية يقتضي أن ذلك الحكم مشعر بكون المتلو دليلاً على الحكم احتج المخالف بوجوه أنه صح
أحدها أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن لم يذكر معاذ شريعة المتقدمين مع أنه صم صوبه ولو كان شرع من قبله أحد
المدارك للأحكام لوجب على النبي صم إظهاره لمعاذ حين تركه وجوابه أن ترك معاذ شرع من قبلنا
لكونه داخلاً تحت الكتاب بوجه ما فإن التوراة يطلق عليها اسم الكتاب وإن كان بعيداً الآن أو لأنه تركه
لقلته جمعاً بين الأدلة وثانيها لو كانت الكتب السالفة حجة لنا لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كوجوب تعلم
القرآن والسنة ولما لم يكن كذلك ثبت أنا لسنا متعبدين بها وجوابه أن المتواتر منها معلوم لا يفتقر ويغني عن حاجة
إلى البحث وثالثها اجتماع الأمة على أن شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع الماضية فكيف نتعبد بها مع نسخها
وجوابه أن المنسوخ من شرائع السالفة ليس إلا ما خالف شرعنا وإلا لوجب نسخ وجوب الإيمان
وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السالفة قال مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقاً إلى آخره
أقول اتفق الناس على أن مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر وإنما الخلاف في أنه هل هو حجة على غير
الصحابي أم لا فذهب الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد القولين عنه وأحمد في إحدى الروايتين

إلى أنه ليس كذلك بحجة وذهب مالك والرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة متقدمة
على القياس وذهب قوم إلى أنه حجة إن كان مخالفاً للقياس وإلا فلا وقال آخرون إن الحجة من أقوال
الصحابة إنما هي قول أبي بكر وعمر رضي والدليل على أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً أنه لا دليل على كونه
حجة فوجب نفيه وأيضاً لو كان قول الصحابي حجة لكان قول الأعلم حجة على غيره والتالي باطل فالمقدم مثله
وبيان الشرطية أن الصحابة إنما عرف فضلهم لاتصافهم بكثرة العلم والدين فلو كان توقع النصيب الوافر من هذين مقتضياً
لتقليد الغير لكان كل من اتصف بذلك كذلك وأما بطلان التالي فبالاتفاق وقد احتج القائلون بأن
قول الصحابي ليس بحجة بوجوه ضعيفة استدرك عليها المصنف منها أنه لو كان قول الصحابي حجة لكان
تناقض الحجج والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية أن الصحابة كثيراً ما اختلفوا في المسائل فليس
قول البعض أولى من قول البعض الآخر حتى يكون أحدهما حجة والآخر ليس بحجة وبطلان التالي ظاهر وجوابه العول صح
المنع من الملازمة بناءً على أن المكلف يرجح أحد القولين على الآخر أو على الوقف أو التخيير كما في غيره من
الأدلة المتعارضة ومنها أن قول الصحابي لو كان حجة لوجب التقليد مع التمكن من النظر وبيانها في التالي
باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية أن المجتهد إذا رأى قول الصحابي قاضياً بحكم وكان قول الصحابي حجة
وجب عليه الامتثال به والعمل بمقتضاه وبطلان التالي ظاهر بالإجماع وجوابه لا نسلم الملازمة وبيان
المنع أن قول الصحابي إذا كان حجة فالمتبع له متبع للحجة وليس بمقلد واحتج القائلون بأنه حجة
بوجوه أحدها قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازماً للاقتداء ولا معنى
لكونه حجة سوى هذا وثانيها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر أمر باتباعهما فيكون قولهما
حجة وعن الأول بأنه مسلم لكن ذلك خطاب للمقلدين لا المجتهدين وبأنه خطاب للصحابة وبالإجماع
إذا لم يكن قول الصحابي حجة على صحابي آخر وثالثها أن عبد الرحمن بن عوف ولّى علياً بشرط الاقتداء بالشيخين
فأبى وولّى عثمان فقبل وحصل ذلك على ملأ من غير إنكار فكان إجماعاً والجواب المراد بالاقتداء بالشيخين
سيرتهما وسياستهما لا اتباعهما في المسائل الاجتهادية وإلا لوجب على الصحابي اتباع غيره من الصحابة وذلك باطل
بالإجماع واحتج من قال بأنه حجة إذا خالف القياس بأن قول الصحابي إذا كان مخالفاً للقياس فلا بد
أن يكون لدليل نقلي وإلا لكان فاسقاً وهو منزه عن ذلك وإذا كان الدليل نقلياً كان حجة وجوابه بأنه لكن يلزم
الصحابي حجة حتى يظهر الدليل وينتقض بالتابعي فإنه إذا قال قولاً يخالف القياس فلا بد وأن يكون الدليل
نقلياً وإلا لكان فاسقاً وهو منزه عن ذلك وإذا كان الدليل نقلياً وجب على غير التابعي اتباعه وما كان ذلك باطلاً
فكذا ما قلتموه قال الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم إلى آخره أقول اختلف الناس نقلي صح

الاستحسان قال به جماعة من الحنفية وجماعة من الحنابلة وانكره الشافعي وبالغ فيه حتى ان الشافعي قال
من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لان الخلاف ان كان في اطلاق لفظة الاستحسان بل
اطلقوا اسما عراد لك في العقود كل من ... الشيء وذلك الشيء معمول على العادة وقال بعض الحنفية في تحديده
انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه فلا يقدر على اظهاره والصحيح هو الاول لان الاشكال
في المجتهد في كونه دليلا فهو مردود اتفاقا وان تحقق انه دليل فهو معمول به اتفاقا ولا خلاف في الاستحسان على
هذا التفسير وقال اخرون الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع ايضا في العمل به هذا
عند القائلين بالقياس فلا نزاع في العمل بالاستحسان على هذا التفسير ايضا واخرون انه تخصيص قياس باقوى منه
ولا نزاع فيه ايضا وقال ابو الحسين الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
هو اقوى ولا نزاع في هذا ايضا وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان السكون
وشرب الماء من السقاء من غير تقدير له ولعوضه للعدول بها عن موجب الاجارات والعقود مع انه لا يقبل العقود ان علم
انها حق جرت في زمانه عليه السلام او زمن الصحابة من غير انكار فهي حجة اتفاقا والا فهي مردودة وفيه لو حكم ذلك
مطلقا معطوف على جريانه اي ميسرة كما في الحمام او غير ذلك واعلم ان المصنف رد على القائلين بالاستحسان
بقوله لا يتحقق استحسان مختلف فيه ان قالوا دليل على العمل به وقد تركه لان الادلة المستدل بها على الاحكام
معدودة وليس الاستحسان واحدا منها واحتج القائلون بالاستحسان بقوله تعالى فاتبعوا احسن
ما انزل اليكم من ربكم وجوابه بان المراد بالاحسن هنا ما هو الاولى بالاتباع ... علم ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن على ان ما اجمع عليه اهل الحل والعقد والا لزم ان يكون العوام اذا استحسنوا
شيئا ان يكون حسنا وليس كذلك اتفاقا قال المصالح المرسلة تقدمت في الخبر اقول وتسمى
المصلحة اذا لم يعتبرها الشارع لا باعتبار ولا الغاء تسمى بالمناسب المرسل وقد اتفق الجمهور على رده ونقل عن
مالك قبوله واستدل المصنف على الاول بانه لا دليل فيجب رده عليه واحتج المخالف بانه لو لم تعتبر لادى
الى خلو وقائع عن الاحكام وذلك عند ما اذا لم تجد المجتهد مستندا في المسألة غير تلك المصلحة والتالي باطل والمقدم
مثله وجوابه بعد المنع من بطلان التالي انا نقول لا يلزم ذلك فان العمومات والاقيسة تتناول جميع الوقائع قال
الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي الى اخره اقول الاجتهاد
في اصطلاح الناس عبارة عن استفراغ الوسع في امر من الامور مستلزم للمشقة يقال اجتهد في
حمل الحجر العظيم ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي فالاستفراغ كالجنس والفقيه ... وقولنا لتحصيل ظن احتراز عن
الاستفراغ

لتحصيل علم كاف في الاحكام الفقهية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي والمجتهد قد عرف وهو الفقيه والمجتهد
فيه وقد عرف وهو الاحكام الشرعية قال مسألة اختلفوا في تجزؤ الاجتهاد المسألة الخامسة اقول
اختلف الناس في انه هل يتجزأ الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى ان الاجتهاد يتجزأ بمعنى ان العالم يصير مجتهدا
في بعض الاحكام دون البعض بان يحصل نظره في القياس فله ان يفتي في مسألة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن
عرف مسألة المشتركة في المواريث فيجوز ان يفتي في علم الفرائض وان لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في تحريم المسكرات
وقال اخرون ان الاجتهاد منصب لا يتجزأ واحتج الاولون بان مالكا كان فقيها بالاتفاق ثم انه سئل في
اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري ... ان يجعلوا شرطا في الفقيه العلم بكل المسائل ... لمالك ان يفتي
في هذه المسائل بلا ادري واجاب المصنف عن هذا بان مالكا انما اجاب بذلك لعدم
تحريه في تلك المسائل لكن لكثرة نظره وتعارض الادلة عنده او انه قد يحرم ترك الحال عن السالة في الظن
وان كان في وقت اخر ناظرا واحتج ايضا بانه اذا اطلع على دليل مسألة على انه استقصى ما يستوي
هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسألة فكما جاز للثاني الفتيا فكذا للاول واجاب بانه يكون ان يكون
بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بتلك المسألة واحتج النافون بان كل مجهول يجوز ان يكون له تعلق بالمسائل
المعلومة ولا يحصل الظن في حكم معين يجوز تعلق ذلك المجهول به واجاب بان التقدير ان المجتهد يطلع على
طنه حصول جميع الامارات له اما عن مجتهد او بعد تحرير الائمة المتقدمين للامارات قال مسألة المختار
انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالاجتهاد الى اخره اقول اختلف الناس في انه صلى الله عليه هل كان متعبدا
بالاجتهاد ام لا فذهب احمد بن حنبل وابو يوسف الى انه كان متعبدا وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم
انه لم يكن متعبدا به وهو مذهب الامامية كافة وذهب اخرون منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري
الى انه يجوز ذلك من غير قطع به وقال اخرون انه كان متعبدا بالاجتهاد في امور الحروب دون الاحكام
واختار المصنف الاول واستدل بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه على ذلك علا يكون بالوحي ورد
عنه عليه السلام انه قال حين امر الصحابة بالفسخ وتحلل عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي
وهذا لا يصح الا على تقدير ان يكون قد فعل ذلك بالاجتهاد واستدل على ذلك ابو يوسف ايضا بقوله تعالى انا
انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كل واحد
منهما يصدق عليه انه مما اراه الله وقيل في الجواب عن هذا الدليل وقال المخالف ان يكون المراد هنا اراك النص
لا الاستنباط للاحكام ولا الاعلام والايجاد ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو النص
النص والراجح ان ما اذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رايا ولقائل ان يقول الخبر ان يكون
مصدريته

ما قاله ... الدين بالوحي
بين اجيب انتقاد لان الرسول علم
الاحكام عن شهوى النفس فعليها
وما ينطق عن الهوى

نادر المثل

فساد

ولا يصح ترجيح أحدهما فيبقى الدليل الدال على الفساد لإرادة الإعلام واستدل الآخرون
بأن الحكم بالاجتهاد سلوك لأشق الطريقين فيكون ثوابه أعظم فلا يجوز خلو منصب النبوة
منه والجواب أن الاجتهاد إنما يسقط عند عدم الحصول بوجه هو أعلى وهو حصول الحكم
بالقطع لا بالظن واحتج القائلون بأنه لم يكن متعبدا بالاجتهاد بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
إن هو إلا وحي يوحى أخبر الله تعالى أن جميع ما يحكم به فإنه إنما يكون بوحي الله وأجاب المصنف
بوجهين الأول الظاهر من سياق هذه الآية إنما هو ورد لقولهم إنه مفتر القرآن فالظاهر
أنه لا ينطق في القرآن إلا عن وحي لا أنه لا ينطق مطلقا إلا عن وحي الثاني أنه إذا كان متعبدا
بالاجتهاد ويتبع به مستفادا من الوحي لم ينطق إلا عن وحي وهذان الوجهان ضعيفان أما الأول
فلأنه ليس في الآيات المتقدمة ذكر الافتراء حتى يكون ذلك ردا لقولهم وأيضا فهو تخصيص من غير دليل
وأما الثاني فضعيف أيضا إذ لا يلزم أن يكون المستنبط الحكم بالقياس ورد حكم بالنص لأن العمل
بالقياس مستفاد من عمله من النص واستشكل ضعف ذلك واحتج المانعون بوجه آخر وهو أنه لو
جاز أن يكون متعبدا بالاجتهاد لجاز لنا مخالفته والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن الحكم
المجتهد فيه يجوز للمجتهد مخالفة غيره من المجتهدين إجماعا وبيان بطلان التالي ظاهر وجوابه لا نسلم
الشرطية وسند ما ذكرتم بالإجماع الذي حصل عن اجتهاد فإنه لا تجوز مخالفته واحتج أيضا بأنه
لو جاز أن يكون متعبدا بالاجتهاد لما توقف في الأحكام ولما أخر جوابه وأجاب المصنف بأن التأخير لنا
يجوز أن يكون لتعويقه الوحي أو أن يكون لاستفراغ الوسع في الاجتهاد واحتجوا أيضا بأن القادر على
معرفة الحكم بالقطع يحرم عليه الظن فيه لأنه يكون سلوكا لأضعف الطريقين الذي لم يؤمن معه
الخطأ مع وجود أقواهما الذي لا يقع معه الخطأ وأجاب المصنف بأن الحكم إنما يكون معلوما بعد الوحي وأما
قبله فلا فجاز فيه استعمال الظن كالحكم بالشهادة قال مسألة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا
أقول اختلف الناس في أنه هل يجوز الاجتهاد لمن عاصره عليه السلام أم لا فمنع منه قوم وجوزه
آخرون والمجوزون منهم من قصر ذلك على القضاة والولاة الغائبين ومنهم من أطلق الجواز والتوقف على
الحاضرين توقف في أنه هل وقع التعبد به سمعا أو لا والقاضي عبد الجبار توقف في أنه هل وقع التعبد به
سمعا للحاضرين دون الغائبين واختار المصنف الوقوع لا قطعا بل ظنا واستدل بقول أبي بكر رضي الله عنه
في حق أبي قتادة لما قتل مشركا وأخذ سلبه غيره لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله تعالى يقاتل عن الله ورسوله
فيعطيك سلبه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق وكان قول أبي بكر عن الاجتهاد وأيضا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه حكم

سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة
أرقعة وذلك يدل على وقوعه في الاجتهاد ويجوزه واحتج المانع بوجهين الأول أن القادرين
متمكنون من معرفة الحكم قطعا فلا يكتفى بالظن الذي هو موضوع الاجتهاد وجوابه لما ذكرنا ولو أنا
نلزم إذا لم يثبت بالدليل الخبر من الأخذ بقوله والرجوع إليه ومن العمل بالاجتهاد ولكن
لم لا يجوز قيام الدليل على الجواز وقول المصنف يوهم أن هناك دليلا ولم أظفر به الثاني أن
الصحابة كانوا يرجعون إليه في الأحكام ولو كان الاجتهاد سائغا لما رجعوا إليه فلما وجوابه
أن رجوعهم إليه لا يمنع من الاجتهاد لجواز أن يكونوا سلكوا أحد الطريقين الدالين على الحكم أو
أنهم اجتهدوا ولم يقعوا على الحكم وبالجملة فالرجوع إليه ليس فيه منع لهم عن الحكم بالاجتهاد قال
مسألة الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد أقول أجمع المسلمون على أنه
ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بل المصيب واحد وأن ما عداه مخطئ آثم كافر في تلك المسألة
سواء اجتهد فيها ولم يصب أو لم يجتهد ونقل عن الجاحظ خلاف هذا الإجماع فإنه قال المجتهد
إذا بلغ واستفرغ وسعه في اجتهاده ولم يظفر بالحق فإنه غير آثم وهذا هو مذهب عبيد الله بن الحسن
العنبري من المعتزلة وزاد فيه كل مجتهد في العقليات مصيب وهذا الرأي فاسد لأن الإصابة إن عني
بها ههنا الوصول إلى الحق فهو محال والالتزام حقية اعتقادي النقيضين وإن عني بها سقوط العقاب
فهو مذهب الجاحظ واستدل الجمهور بإجماع المسلمين على أن المخطئ في الاعتقاد سواء كان عن اجتهاد
أو لا عن اجتهاد من أهل النار ولو كان غير آثم لما ساغ هذا الإجماع واستدلوا أيضا بالظواهر
الواردة في القرآن كقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله وذلكم ظنكم الذي
ظننتم بربكم أرداكم وغير ذلك من الآيات الدالة على توعد المخطئ في الاعتقاد والمصنف لم يسلك هذه الطرق
لأن الألفاظ محتملة للتخصيص فلا تفيد القطع واحتج المخالف بأنه لو كانوا مخطئين لزم تكليف ما لا
يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية أنهم كلفوا بغير ما أدى إليه اجتهادهم لزم ما ذكرناه
وأما بطلان التالي فبالعقل والسمع وجوابه أنهم كلفوا بالإسلام وهو ممكن غير مستحيل فاندفع ما ذكروه
قال القطع لا إثم على مجتهد إلى آخره أقول ذهب الجمهور إلى أن المخطئ في المسائل الاجتهادية
الفرعية من الأحكام الشرعية غير آثم وذهب بشر المريسي والأصم إلى تأثيم المخطئ فيه وهو منقول عن
بعض الإمامية واستدل المصنف بالعلم الحاصل بالتواتر بأن الصحابة اختلفوا في مسائل كثيرة اجتهادية
وشاع ذلك بينهم من غير إنكار ولا تأثيم لواحد من الصحابة بعينه ولا لواحد منهم لا بعينه ومن المعلوم

انه قطعا لو كان احدهم لغضب العادة بذكره واقوى من هذا المحال القطع عدم الانكار من الصحابة
فانه يجوز ان يكونوا قد انكروا ولم ينقل او نقول انهم اضمروا الانكار ولم يظهروه اما للخوف او لغير
ذلك كالسكوت كما جرى في مسألة العول من ابن عباس ولكن كما جرى في الناس ايضا قال مسألة
المسألة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب الى اخره اقول المسألة
الظنية من الفقه اذا لم يوجد فيها نص اختلف الناس فيها فقال القاضي ابو بكر والجبائيان وابو الهذيل
ان كل مجتهد مصيب فيها وليس لله تعالى حكم معين بل حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فاذا اجتهد واحد
وغلب على ظنه الحرمة كان الحكم في حقه الحرمة واذا اجتهد اخر وغلب على ظنه الحل كان الحكم في حقه
الحل وقال آخرون المصيب واحد وهو مذهب جماعة من الاشاعرة والمعتزلة وكافة الامامية اختلف
هؤلاء فقال بعضهم ان ذلك الواحد ليس عليه دليل بل هو كدفين يظفر به الطالب بعد الاجتهاد فمن
ظفر بذلك الدليل فهو مصيب ومن اخطاه فهو مخطئ وقال الاستاذ ان عليه دليلا ظنيا فمن ظفر به فهو
المصيب وقال بشر المريسي والاصم ان عليه دليلا قطعيا فمن ظفر به فهو المصيب ومن اخطاه فهو اثم ونقل
عن الشافعي واحمد ومالك وابي حنيفة والاشعري التخطئة والتصويب معا وان كان في المسألة نص
قاطع فمعنى المجتهد ان اجتهد ولم يظفر بالحق فهو مخطئ اثم وان لم يقصر ولم يظفر بالحق فهو مخطئ غير اثم
عند المصنف واستدل على ان المصيب واحد بانه لولا ذلك لوجب تصويب الجميع مع ان الاصل عدمه ويجب
تركه ونصوب واحد غير معين للاجماع والا لزم تخطئة الجميع وهو محال وايضا لو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه القطع
بالمظنون لان القطع الحاصل له مستمر باستمرار ظنه للاجماع على انه اذا تغير ظنه وجب الرجوع الى ما
تغير اليه ظنه وذلك يستلزم العلم بالمظنون حال كونه مظنونا هذا خلف قال الاشكال
ينتفي بالعلم الى اخره اقول هذا ايراد على الوجه الثاني مع الجواب عنه وتقريره ان نقول ان
الظن بالحكم ينتفي عند حصول القطع به فلا نسلم ان الظن والعلم على شيء واحد والجواب من وجهين
الاول انا نقطع ببقاء الظن عند القطع بان كل مجتهد مصيب الثاني لو انتفى الظن وحصل القطع بالحكم لاستحال
ظن النقيض اذ مع ذكره واقامة الدليل عليه ولما كان الثاني باطلا فان كثيرا من الناس يظنون الحكم
النقيض ثم يتغير ظنهم عند حصول التذكر لنقيضه واقامة الدليل عليه وكذا المقدم فان قيل ما ذكرتم من لزوم
اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يرد على القائلين بان كل مجتهد مصيب يرد على القائلين بان المصيب
واحد وبيانه ان الاجماع حاصل على وجوب اتباع الظن في الفعل او تحريمه قطعا فان كان الحكم او الجزم

ظنا قلنا ليس الظن والعلم هنا متواردين على محل واحد فان الظن متعلق بانه الحرمة الذي اليه
اجتهاده هو الحكم المطلوب للشرع وهو الحل مثلا والعلم متعلق بتحريم مخالفة هذا الظن فان احد
المتعلقين غير الاخر واذا اختلف المتعلقان لم يتم استحالة الانتقال لو اختلف المتعلق [illegible] المحال
متعلق العلم بدليل الظن لكنه يختلف لانه اذا استدل الظن لم يحرم المخالفة لانا نقول اشتراط الظن في اول
شرط تحريم المخالفة فاذا انتفى الظن زال شرط تحريم المخالفة لان الاجماع انما وقع على تحريم المخالفة للظنون
وبعد زوال الظن لا تحريم فان قيل فيما ايضا لم يختلف المتعلق لان الظن متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد
دليلا والعلم يتعلق بثبوت المدلول واذا استدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدليل فلم يكن الدليل دليلا
حكم ايضا فاذا ظنه لزم ان يكون محكوما والاحتمال ان تكون المقدمة غير الدليل فلا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ
يرد الاشكال عليه لانه الدليل كما اوردناه على الحكم قال وايضا اطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد الى اخره
اقول هذه حجة اخرى استدل بها المصنف على ان المصيب واحد وهي ان الاجماع واقع من الصحابة على اطلاق
لفظ الخطأ في الاجتهاد روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطأ فمني ومن الشيطان [illegible] والله ورسوله بريئان من ذلك وروي عن عمر انه قال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان
كان خطأ فمنه وان كان صوابا فمن الله وروي عنه في جواب المرأة التي ردت عليه في نهيه عن المغالاة في المهر اصابت
امرأة واخطأ عمر وردت جماعة من الصحابة على ابن عباس في العول وانكر عليهم ابن عباس وخطأهم وقال من باهلني
باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وبالجملة فالوقائع
المأثورة عنهم اكثر من ان تحصى قال واستدل انه لو كان الدليلان فان كان احدهما راجحا تعين الى اخره اقول
هذه حجة ذكرها المصنف دالة على ان المصيب واحد مع الاعتراض عليها وتقريرها ان المجتهدين اما ان يكونا
او لا فان كان الثاني فهو باطل قطعا وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون احد الدليلين راجحا على الاخر او لا فان
كان احدهما راجحا تعين العمل به ولا يكون العامل بالمرجوح مصيبا وان لم يكن تساقطا ولا يكون كل واحد منهما مصيبا
انما وجوابه ان الراجح في نفس الامر غير الراجح عند المجتهدين والامارات تترجح عند المجتهدين بالنسب فان كل امارة
راجحة عند شخص وان كانت مرجوحة عند غيره ومنها ان الاجماع واقع على تسويغ المناظرة والمباحثة فلولا ان
الغرض من المناظرة [illegible] لم يكن فيها فائدة واذا كانت الفائدة تبيين الصواب لم يكن الكل صوابا وجوابه ان الفائدة
بيان الترجيح في الدليلين او التساوي بينهما عند المجتهد حتى يجزم مع الترجيح [illegible] او يتخير مع التساوي
او يكون الفائدة هي التمرين فانه مما يشحذ النفس استعدادا لادراك الاحكام ومنها ان المجتهد طالب
فلابد اما ان يكون له مطلوب اولا والثاني محال مطلقا واذا كان كل طالب له مطلوب فمن اخطاه فهو مخطئ قطعا

فالمصيب واحد وجوابه أن المطلوب هو ما نعلم على الظن لنفس هو الحكم المعين وغايته الظن حاصل لكل مجتهد
وإن اختلفت المتعلقات ومنها أنه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم توارد الحل والحرمة على شيء واحد واللازم محال
فالملزوم مثله وبيان الملازمة أنا لو فرضنا مجتهدا شافعيا قال لزوجته المجتهدة الحنفية أنت بائن ثم يقول راجعتك
فإنها بالنظر إلى الزوج تحل لها المراجعة وبالنظر إليها تحرم وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده آخر
بولي وجوابه أن هذا الغرض مشترك الإلزام فإنها كما ترد على المصوبة ترد على من يقول المصيب واحد لأنا وإن جعلنا
المصيب واحدا إلا أن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ظنه ولا يخرج عن خطائه فالشافعي مأمور باتباع ظنه بحل المراجعة
والحنفي مأمور باتباع ظنها بحرمتها وحينئذ فيعود الإشكال فما أجيب به فهو جواب المصوبة والجواب في مثل هذه الوقائع
إنما هو الرجوع إلى الحاكم فمهما حكم به اتبع قال المصوبة ولو كان المصيب واحدا لوجب النقيضين إلى آخره
أقول احتج المصوبة بوجهين الأول أنه لو كان المصيب واحدا لزم اجتماع النقيضين أو وجوب اتباع الخطأ
والتالي بقسميه باطل والمقدم مثله بيان الشرطية أن المكلف مأمور باتباع ظنه إجماعا فإذا فرضنا المكلف غلب على ظنه
أن الحكم الوجوب مع أنه في نفس الأمر ليس كذلك فلا يخلو إما أن يبقى الحكم في نفس الأمر على ما هو أولا وإن بقي لزم منه
الوجوب والعدم وذلك قول باجتماع النقيضين والثاني يلزم منه وجوب الخطأ وجوابه أن اختيار القسم الثاني قوله يلزم
وجوب الخطأ قلنا ممنوع فإنه على تقدير سقوط الحكم الثابت في نفس الأمر لا يبقى ما ظنه المكلف خطأ وهذا الجواب لو فرضنا أنه
كان في المسألة نص أو إجماع ولم يطلع عليه المكلف بعد الاجتهاد فإنه يجب عليه مخالفته واتباع ظنه وهو خطأ قطعا
قلنا لأنه ليس فيها نص ولا إجماع الثاني أنه قال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولو كان أحدهما مخطئا
لما كان الاقتداء به هدى وجوابه أن يقول الاهتداء المراد به هو هنا فعل ما يجب على المكلف ولا شك أن الصحابة فعلوا
الواجب من الاجتهاد أو التقليد وكان الاقتداء بهم اهتداء قال مسألة تعادل الدليلين القطعيين محال لاستلزامها
النقيضين إلى آخره أقول اتفقوا على أن الأدلة العقلية يمتنع تعادلها لأن الدليل العقلي ملزوم للعلم ولو كان كل
واحد من الدليلين المتعادلين مستلزما للعلم لزم اجتماع النقيضين وهو العلم بالشيء مع العلم بعدمه وسواء كان ذلك
لشخص واحد أو لشخصين فإن العلم لا بد فيه من المطابقة وهذا ظاهر وأما الخلاف في تعادل الأمارات
المفيدة للظن فجوزه الجمهور من المعتزلة ومن الأشاعرة ومنعه أحمد بن حنبل وأبو الحسن الكرخي واستدل المجوزون بأنه
لو امتنع تعادلهما لكان ذلك إما أن يكون ضروريا أو نظريا والأول باطل قطعا والثاني باطل لأنه لا دليل عليه من دليل
حسيب ولأن الأصل عدمه واحتج المانعون بأنه لو جاز تعادلهما فلا يخلو إما أن يعمل بهما أو بواحد منهما معينة أو
لا بواحد منهما على سبيل التخيير بمعنى أن المكلف إن شاء عمل بهذا وإن شاء عمل بواحد منهما والكل باطل أما الأول
فلأنه يلزم منه العمل بالنقيضين فإن أمارة التحريم مناقضة لأمارة التحليل وأما الثاني فلأنه تحكم محض لأنا لما بينا ولا دلالة
ولم يكن أحدهما أرجح من الآخر كان

كان العمل بواحد منهما ترجيحا للمساوي وهو محال وأما الثالث فلأنه يلزم منه جواز أخذ المجتهد
الواحد لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم وذلك باطل لأنه يلزم منه تعدد الحق وأما الرابع فلأنه يلزم منه
الكذب فإن المجتهد حينئذ يفتي بعدم التحليل والتحريم مع ثبوت أحدهما وجوابه نعمل بهما معا ويكون مجموعهما
كدليل واحد مقتضاه الوقف فنقول نعمل بأحدهما على التخيير ولا استحالة في التحليل لزيد والتحريم لعمرو
كما لو تغير اجتهاده أو نقول نتركهما ويجب الحكم بهما ولو قيل يلزم منهما التناقض قلنا ممنوع فإن التناقض إنما يلزم
من اعتقاده نفي التحليل والتحريم لا من ترك العمل بالأمارتين قال مسألة لا يستقيم للمجتهد قولان متنافيان
إلى آخره أقول الجمهور على أنه لا يجوز أن يكون للمجتهد في مسألة واحدة قولان متنافيان في وقت واحد وإن
كان جائزا بالنسبة إلى وقتين أو إلى شخصين كما لو أفتى لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم على القول بالتخيير فإن
نقل أحد القولين على الآخر كان الثاني رجوعا وكذلك إن ناظرنا في وقت واحد ولم يظهر فرق وقد نقل عن
الشافعي رضي الله عنه في سبع عشرة مسألة فيها قولان فتوجيهه أحدها أنه يحتمل أن يكون حاكيا لقول السلف وثانيها يحتمل
أنه أراد أن في هذه المسألة ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده وثالثها يحتمل أنه أشار بذلك إلى أنه
يكون القول فيها بالتخيير ورابعها أن يكون حاكيا لقوله السالف قال لا ينقض الحكم في الاجتهاديات
منه إلى آخره أقول اتفق الجمهور على أنه لا ينقض الحكم في المسائل الاجتهادية وهي الأحكام التي
دلائلها ظنية إما بتغير اجتهاده أو بحكم حاكم آخر بأنه لو جاز نقض حكمه إما له أو لغيره لجاز نقض ذلك
النقض وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال ومخالف للغرض الذي لأجله نصبت الحكام فإنهم إنما
نصبوا لقطع المنازعة أما إذا كان حكم القاضي مخالفا لدليل قاطع كنص أو إجماع فإنه ينقض بلا خلاف
وإذا اجتهد وحكم بخلاف ما أدى إليه اجتهاده تقليدا لغيره فهو حكم باطل إجماعا فلو اجتهد وتزوج امرأة
بغير ولي ثم تغير اجتهاده إلى التحريم فالأولى القول بالتحريم تبعا للاجتهاد والإشكال في استدامة الحليل
مخالفا للاجتهاد وهو خلاف الإجماع على ما تقدم ويستثنى من هذا الحكم إلا أن يتصل بالاجتهاد الأول حكم
حاكم لأجل محافظة على حكم الحاكم وكذلك المقلد إذا تغير اجتهاد مقلده فإنه يبقى الحكم في حقه لأنه إنما تبع
الحكم الأول للاجتهاد فلما زال ذلك الاجتهاد زال حكمه التقليد ولو كان الحاكم مقلدا لإمام ثم حكم بخلاف
قول إمامه اتباعا لإمام آخر فهل يجوز حكمه ولم يتعرض له ينبني على القول بجواز مخالفة المقلد لإمامه
عند اتباع المقلد لغير إمامه جوز ذلك الحكم ومنع نقضه وإلا فلا قال مسألة المجتهد قبل أن يجتهد
ممنوع من التقليد وقيل فيما يخصه إلى آخره أقول اختلفوا في أنه هل يجوز للمجتهد التقليد في مسألة قبل
اجتهاده فيها أم لا وقد ذهب أكثر الفقهاء والقاضي أبو بكر إلى المنع من ذلك مطلقا وذهب بعض أهل العراق

من العلم

الى انه يجوز للعالم تقليد غيره فيما يخصه دون ما يفتي به ومن هولاء من خصص الجواز بما يفوت وقته
ويمنع من التقليد فيما لا يفوت وقته وقال محمد بن الحسن يجوز للعالم تقليد من هو اعلم منه لا من هو مثله ولا من هو
دونه وقال الشافعي رحمه الله ان المجتهد ممنوع من التقليد لغيره الا ان يكون ذلك الغير صحابيا وقال ابو علي
يجوز له تقليد الصحابي اذا كان ارجح من غيره فان استووا تخير في تقليد من شاء منهم وقال اخرون يجوز له تقليد الصحابة
والتابعين دون من عداهم وقال احمد بن حنبل يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا هذا اذا لم يجتهد المجتهد في المسئلة اما
اذا اجتهد فيها فقد اتفقوا على انه لا يجوز له تقليد غيره فيما يخالف ذلك الحكم الذي ادى اليه اجتهاده واستدل
المصنف على المنع مطلقا بان القول بجواز التقليد قول بثبوت حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه فمن
ادعاه فعليه اظهاره لاثباته القول بعدم الجواز قول بحكم شرعي فلا بد له ايضا من دليل والاصل عدمه
فان ادعيتموه فعليكم الاظهار الا ان يجعلوا عدم دليل الثبوت دليل العدم فحينئذ يحصل عين عدم دليل العدم دليلا
على الثبوت لانا نقول الفرق حاصل فان العدم يكفي فيه عدم دليل الثبوت بخلاف الثبوت وايضا فالمجتهد متمكن من
الاصل وهو الاجتهاد فلا يجوز له البدل اعني التقليد كغيره من الواجبات التي لها بدل كالوضوء والتيمم واستدل
بعضهم على المنع بانه لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله والجامع بينهما
المصلحة الناشية من تمكن المكلف من السلوك لاحد الطريقين مع سهولة الاخر وجوابه الفرق حاصل فانه بعد الاجتهاد
حصل له الظن الاقوى فلا يجوز له سلوك الطريق الاضعف مع ثبوت الاقوى قال المجوزون الدليل على الجواز مطلقا
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فجاز له السوال واجاب المصنف بان
هذا الخطاب للمقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون فان هذا مخصوص بمن ليس بعالم وهو المقلد وايضا فان المجتهد
من اهل الذكر لانه لا يجب ان يكون المراد من اهل الذكر المقلدين قال المجوزون لتقليد الصحابة الدليل عليه
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء مطلقا سواء كان من العامي او المجتهد
وجوابه عند ما مضى في مسئلة ان مذهب الصحابي ليس بحجة قالوا المعتبر حصول الظن وهو حاصل على تقدير
التقليد قلنا القول بالخروج عن العهدة وجوابه انه يجب حصول ظن اجتهاده لا نحو اتباع ظن التقليد لانه
ترك للاقوى الى الاضعف الى الطريقين واتباع الاضعف قال مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب
الى اخره اقول ذهب جماعة الى انه يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب ثم اختلف
هولاء فقال قوم يجوز مطلقا للنبي وغيره من العلماء وعن ابي علي الجبائي في احد قوليه اختصاصه بالنبي خاصة
وقال قوم لا يجوز ذلك مطلقا وتردد الشافعي رحمه الله واختلفوا في الوقوع واختار المصنف الجواز وعدم
الوقوع اما الجواز فلانه لو امتنع ذلك لكان امتناعه اما لذاته او لغيره والاول باطل لانا لو قدرناه واقعا

١٤٠

لم يلزم منه محال والثاني ايضا باطل لان الاصل عدم ذلك الغير احتج المانع من الجواز بان الشرائع
انما شرعت لمصالح المكلفين والعبد جاهل بالمصلحة فلا يامن من الاقدام على المفسدة فلو كان حينئذ
مكلفا بذلك النوع من المفسدة لزم نقض الغرض من الشرائع وهو باطل وجوابه ان هذا انما يلزم من الوقوع
لا من تجويز الوقوع وايضا لو سلمنا لكن المصلحة لازمة وان جهلها المكلف لان الله تعالى اذا قال له
احكم فانك لا تحكم الا بالصواب انحصر اختياره في الاصلح واندفع ما ذكرتموه من المحذور. واحتج
القائلون بالوقوع بوجوه احدها قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاستثنى
من الطعام المحلل دليل على ان الحكم قد يسند الى اجتهاد المكلف واختياره وجوابه يجوز ان يكون اسرائيل
انما حرم على نفسه ما حرمه بالاجتهاد مستندا في ذلك الى دليل ظني او نقول يجوز ان يسند التحريم
الى نفسه على سبيل المجاز كما قال تعالى للناذر انه قد اوجب على نفسه وان كان الموجب الحقيقي هو الله تعالى
والثاني من الوجوه ما روي انه عليه السلام قال في مكة انه لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس
الا الاذخر يا رسول الله فقال عليه السلام الا الاذخر فاستثنى من النهي على انه كان من تلقاء نفسه لعلمنا بانه
في تلك الحالة لم ينزل عليه وحي فدل ذلك على تفويض الحكم اليه وجوابه من وجوه الاول ان الاذخر ليس من
الشجر فاباحه باسم الحكم الاستصحاب واستثناؤه عليه السلام انما كان للتاكيد الثاني لو سلمنا ان الاذخر
من الشجر فيحتمل انه لم يكن مرادا من قوله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها وكان عليه السلام قد نبه على ذلك
والتكرير للتفهيم الثالث سلمنا انه مراد منه لكن نسخ بوحي سريع نزل عليه في تلك الحالة لقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والثالث ما روي انه عليه السلام قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك اضاف
الامر الى نفسه ووجه ما قيل له احجنا لعامنا هذا ام للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجبت اضاف الوجوب
الى نفسه ولما قتل النضر بن الحرث انشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال صلعم لو سمعته ما قتلته وهذا يدل على ان القتل كان مفوضا اليه وجوابه عن هذه الاحاديث انه
يجوز ان يكون قد خير في هذه الاشياء على سبيل التعيين لا مطلقا على معنى ان يكون مخيرا في ان يامر بالسواك
اولا يامر او يكون مخيرا في تكرير الحج وعدم تكريره وفي قتل النضر وتركه لا على معنى ان يقال له احكم
بما شئت فهو صواب كما هو مذهب الخصم او يكون جميع ذلك مستندا الى الوحي قال مسئلة المختار انه صلعم
لا يقر على خطاء في اجتهاده الى اخره اقول الذاهبون الى انه يجوز الاجتهاد للنبي صلعم اختلفوا فذهب
قوم من الاشاعرة الى انه لا يجوز الخطا عليه اصلا وذهب جماعة منهم والحنابلة وابو علي الجبائي وطايفة من
المعتزلة الى انه يجوز ذلك لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بوجوه الاول انه لو امتنع وقوع
الخطا منه فلا

اما ان يكون ذلك لامتناع للذاته او لغيره والاول باطل لانا لو فرضنا وقوعه لا يلزم منه محال لذاته والثاني
باطل لان الاصل عدمه الثاني قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون مع ارتكاب الذنب وقوله تعالى
وما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال عليه السلام لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار
بقتل اهل الفداء وبنوا عليه ذلك الثالث قوله عليه السلام انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من بعض
فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقوله عليه السلام انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر
واجيب عن الثالث بان الكلام انما هو في الاحكام لا في القضاء وفصل الخصومات واجاب عنه المصنف
بان القضاء يستلزم الحكم الشرعي فيحتمل الخطأ ولقائل ان يقول اما الآية الاولى فلا تدل على الذنب
العفو كما يكون عن الذنب قد يكون عن ترك الاولى خصوصا في حق الانبياء واما الآية الثانية فلا تدل على انه
هو امر بالمفاداة لجواز ان يكون ذلك خطابا لجميع اصحابه واما الخبران فلا يدلان على الخطأ لان مستند
الحكم اما الاقرار او الشهادة فاذا حصلا وجب الحكم بمقتضاهما وان كانا باطلين فالحكم صحيح مستند
باطل وذلك لا يدل على الخطأ واحتج المانعون بوجوه احدها انه لو جاز الخطأ على الانبياء عليهم السلام لجاز
امرنا بالخطأ لانا مامورون باتباعه ولا امر بالخطأ فيه فلا يصدر عن الحكم واجاب المصنف بانه معارض
بامر العامي بتقليد المفتي مع جواز خطائه وثانيها ان اجماع الامة لا يجوز عليه الخطأ فالرسول عليه السلام اولى
والدليل عليه الامة لعلو رتبته منه واجاب المصنف بان اختصاص الرسول عليه السلام بالرسالة وكون الاجماع تابعا
له ومستندا اليه وكون الامة مامورين باتباعه يدفع هذه الاولوية اذ لا يلزم من امتناع جواز الخطأ عليهم
وعصمتهم عنه كونهم اعلى رتبة منه صلى الله عليه وسلم وثالثها انه لو جاز الخطأ في حكمه لوقع الشك في الحكم بانه خطأ
او صواب وذلك يخل بالمقصود من البعثة لان المقصود منها اتباعه واجاب بان احتمال الخطأ في الاجتهاد لا
يخل بالمقصود بخلاف احتمال الخطأ في الرسالة والوحي فانه هو المخل بالمقصود من البعثة قال **مسئلة**
الجبار ان النافي مطالب بالدليل الى آخره اقول اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم
انه لا دليل عليه سواء كان نافيا للعقل عليه او لحكم شرعي وقال آخرون انه لا بد من دليل وفيه طائفة الاول
على النافي في العقليات دون الشرعيات واستدل المصنف على انه لا بد له من دليل بانه لو لم يكن عليه دليل
لكان النفي ضروريا كان نظريا وقطعا لان الكلام فيه وذلك يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال وايضا الاجماع
حاصل على ان النافي لا بد له من دليل فان القائل بالقدم والوحدانية مطالب بالدليل قطعا مع انه في الحقيقة
انما ادعى النفي لان [illegible] عبارة عن نفي الحدوث وليس صفة زائدة على الماهية والوحدانية عبارة عن نفي الشريك
العدم

احتج القائلون بعدم ايجاب الدليل على النافي بان الاجماع واقع على ان من ادعى النبوة وانكرها غيره لا يجب
على المنكر الدليل وكذلك من انكر وجوب صلوة سادسة او انكر دعوى ادعاها عليه غيره وجوابه ان
ما ذكرتموه من هذه الصورة لا يستلزم عدم دلالة الدليل فقد يكون استصحابا مع عدم الرافع له وقد يكون اسبابا
لازمة يستدل على نفي ملزومه وقد يستدل على النفي بالقياس الشرعي ويكون الجامع فيه هو الاثبات او انتفاء الشرط
هذا عدم من يخصص العلم اما عدم من لا يجوز ذلك فلا قال **التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه**
الى آخره اقول قد ذكرنا في صدر الكتاب ان اصول الفقه باحث عن الطرق المفضية للاحكام وذكرنا
هناك ان الطرق منها ما يكون للمجتهد ومنها ما يكون للمقلد ولما بحث عن المعنى الاول اشتغل الى البحث عن
الثاني وقد عرف التقليد بانه العمل بقول الغير من غير حجة ويندرج فيه امران احدهما الاخذ بقول
العامي والثاني اخذ المجتهد بقول مثله من غير دليل ويخرج عنه الاخذ بقول الرسول عليه السلام والرجوع الى الاجماع
واخذ العامي الحكم بقول المجتهد المفتي وقبول القاضي على العدول فان هذه كلها لا يطلق عليها بالنظر الى هذا
الحد اسم التقليد فان كل واحد من هذه لا يخلو عن الحجة اما الاخذ بقول الرسول عليه السلام فالحجة ظاهرة واما الباقي
فالحجة عليه قول الرسول عليه السلام وقد يطلق في الاستعمال اسم التقليد على هذه ولا مشاحة في الاسماء واما المفتي فهو
الفقيه وقد تقدم تعريفه في صدر الكتاب والمستفتي بخلافه ولتعلم ان المفتي اما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
اولا فان كان الاول فاذا ادى اليه اجتهاده لا يجوز له مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى
انه لا يجوز اتباع غيره وان كان الثاني فان كان عاميا صرفا فقد اختلفوا في جواز التقليد له وكذلك اختلفوا فيما
اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد والصحيح انه اذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد فلاجل ذلك ذكر المصنف
ان الاجتهاد ان كان متجزيا فواضح اي الفرق بين المفتي والمقلد لان كل من كان اعلم من غيره في مسئلة فهو مفت بالنسبة
اليه واما ان لم نقل بالتجزي فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما ما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية
من الشرعيات لا المسائل العقلية فان تلك لا يكتفى فيها بالظن قال **مسئلة** لا تقليد في العقليات كوجود الباري
الى آخره اقول اختلف الناس في جواز التقليد في العقليات المتعلقة بالاعتقاد كوجود الباري تعالى وما يجوز عليه
من الصفات وما لا يجوز وذهب الجمهور الى المنع من ذلك وقال عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية
بجواز ذلك وقال آخرون بتحريم النظر فيها وان الواجب في مثل هذه المسائل التقليد والدليل على وجوب المعرفة ان الاجماع
حاصل على وجوب المعرفة بالله تعالى والتقليد غير مفيد لها لوجوه الاول ان المقلد ليس بمعصوم فيكون يحتمل انه لم
لا يحصل معرفة الباري ان من قلده ان العالم محدث لو افاده العلم لكان من قلده في قدمه يحصل له العلم ويلزم
من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث وهو باطل قطعا الثالث ان العلم لو حصل بالتقليد لكان نظريا والتالي
باطل فالمقدم مثله

بأن الشريطة أن العلم الضروري منتفٍ قطعاً والدليل لو وجب لاشتهر كما فيه ولأنه لو حصل لإنسان لنسبه مجرداً
عن الدواعي الحاصلة بسبب النسب فاحكم بشيء من الاعتقادات التقليدية وأما بطلان الثاني فلأن النظري
لا يحصل إلا من حاصل وإذا حصل عادة من ادعاه فعليه إظهاره فلما بطلت الوجوه أن التقليد غير معين
للعلم ولا يخرج المكلف به عن عهدة وجوب المعرفة واحتج المخالف بوجوه أحدها أن النظر لو كان واجباً
لكانت الصحابة أولى بالنظر ولو كان كذلك لنقل عنهم لاستبعاد عدم نقله مع أن الحاجة داعية إليه كما نقل
عنهم المسائل الشرعية التي هي فروع الاعتقادات العقلية وجوابه أن النظر كان واجباً على الصحابة
وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى والإمام ينقل عنهم ذلك لوضوحه وعدم المحوج إلى الإكثار لصفاء أذهانهم
وقوتها بخلاف المسائل النظرية الاجتهادية فإنها مستندة إلى النظر الذي قد لا يحصل الاتفاق عليه فيحتاج فيه إلى
المناظرة الثاني لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة قد ألزموا العوام ذلك والثاني باطل فالمقدم مثله وجوابه
التزام إلزام الصحابة ذلك وليس المراد من الأدلة المحررة على القواعد الكلامية وجوابه عن الشبهات ولهذا
يكفي الدليل . يحصل بأيسر شيء من النظر الثالث وجود لزم الموجبين للتقليد قالوا لو وجب النظر
معرفة الله تعالى لزم الدور المحال لأن معرفة الإيجاب موقوفة على معرفة الموجب وجوابه منعه الرابع
قالوا النظر مظنة الشبه والضلالة بخلاف التقليد الذي يحصل الظن بحصول السلامة معه وجوابه يلزم
من ذلك تحريم النظر على المقلد ويتسلسل فإنه يلزم منه وجوب التقليد على كل أحد قال مسألة غير المجتهد يلزمه
التقليد وإن كان عالماً إلى آخره أقول اختلفوا في العامي ومن عرف بعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد
هل يجب عليهم التقليد أم لا فذهب قوم إلى أنه يلزمهم التقليد ولا يجب عليهم قول المفتي وقال بعض المعتزلة لا يجوز
لهم التقليد إلا بعد أن يتبين لهم صحة اجتهاد المجتهد بدليله والمختار عند المصنف ذلك والدليل على وجوب التقليد
قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وهو عام في كل من ليس بعالم سواء كان عامياً محضاً أو عالماً ببعض العلوم
وأيضاً الإجماع حاصل على اتباع المقلدين من غير أن ينكروا عليهم عن وجه اجتهادهم ولا يذكرون لهم الأدلة
التي يستندون إليها ... ذلك من ... الوصف وجدته واحتج المانع بأن التقليد لا يؤمن معه من
الخطأ فلو وجب التقليد لأدى ذلك إلى وجوب اتباع الخطأ وهو محال وجوابه يلزم ذلك فيما لو أظهر لكم المستند
فإنه لا يلزم من إظهار المستند العلم بل أقصى ما في الباب حصول الظن وعدم ... لا سيما الخطأ وأيضاً
يرد هذا على المفتي نفسه فإنه إذا أظهر الحكم بدليل وجب عليه اتباعه وإن كان يجوز أن يكون خطأ قال مسألة
الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصباً إلى آخره أقول ... وبيان المقلد يجب عليه
اتباع المفتي من غير أن يشترط إظهار دليله ولا خلاف في أنه لا يجوز له ... التوخي للعلم بحاله

لا بد من تبيين العدالة من غيره حتى يجمع وقد وقع الإجماع على جواز استفتاء من اشتهر بين الناس بالعلم والعدالة
أو كان منتصباً للحكم والناس مطيعون له مقبلون على استفتائه واتفقوا على المنع من ... من كان بضد
ذلك واختلفوا في مجهول الحال هل يجوز تقليده أم لا فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز لوجهين الأول أن الأصل عدم العلم
الثاني أن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل فالظاهر أن هذا المجهول من قبيل الغالب وذلك كالراوي
والشاهد فإنه لا بد من معرفة عدالتهما ولا يكفي فيه الجهل بفسقهما وعدالتهما فكذا هنا واحتج المخالف بأنه لو امتنع
تقليد من جهل حاله في العلم والجهالة لامتنع تقليد من عرف منه العلم وجهلت عدالته وجوابه ملتزم بالامتناع
ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهد العدالة بخلاف الاجتهاد فإنه ليس الغالب في الناس حصول الاجتهاد قال
مسألة إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والأصل ... أقول اختلفوا في
أن المجتهد إذا اجتهد وأداه نظره إلى حكم معين ثم تكررت الواقعة هل يجب عليه تكرير النظر أم لا فقال قوم يجب عليه
ذلك ومنع منه آخرون احتج المانعون بأن المكلف مأمور بالاجتهاد وقد حصل فيحتج عن الحكم لأن الأصل
عدم اعتراض قال الموجبون يحتمل أن يكون المجتهد قد تغير اجتهاده فيجب عليه المعاودة ولما هذا أضعف والذي
عليه تكرير الفكر دائماً في الحكم الواحد المعين ... قال مسألة يجوز خلو الزمان عن مجتهد إلى آخره أقول اختلفوا
في أنه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد أم لا فذهب الجمهور إلى الجواز ومنع منه الحنابلة احتج الجمهور بوجهين الأول أنه لو امتنع خلو
الزمان عن المجتهد لكان ذلك لامتناع إما أن يكون لذاته وهو محال لأنه لا يلزم من فرضه محال وأما أن يكون لغيره والأصل عدمه
الثاني أنه قال إن الله لا ينزع العلم انتزاعاً ينتزعه ولكن بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا
فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا حكم صلى الله عليه وسلم بفقد العلماء وخلو الزمان من المجتهد ... أحكام احتج المخالف بوجهين
الأول قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال حكم بعدم الخلو ... وجواب
من عندهم وجوابه ليس هذا دالاً على موضع النزاع لأن ... في الخلو سلمنا لكن سلمنا ظهوره الخلو من
... سلمنا لكن يحصل المعارض فيتساقطان ويبقى الدليل العقلي ... سلمنا الثاني أن الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم
اتفاق المسلمين على الباطل وهو ترك الاجتهاد وجوابه إنما ... لكن الاجتهاد ... واجباً فلا نسلم
تركه اتفاق المسلمين على الخطأ قال مسألة إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إلى آخره أقول اختلف الناس في غير المجتهد من أهل النظر
هل يجوز له أن يفتي بقول مجتهد أم لا فذهب قوم إلى الجواز مطلقاً ومنع منه أبو الحسين البصري مطلقاً وقال آخرون يجوز عند عدم
المجتهد وذهب آخرون إلى أن المفتي إن كان من أهل النظر مطلعاً على مأخذ المجتهد الذي يقلده قادراً على التفريع ... فيه
متمكناً من النظر والمناظرة جاز وإلا فلا وهو مذهب المصنف واستدل على ذلك بالإجماع وأن المجتهد في هذا الزمان نادر بل مفقود
ومع ذلك فالفقهاء يفتون ... بالمذاهب الذي ... من غير ... ذلك فكان إجماعاً على الجواز ...
العامي لو ... ... علمه ذلك ... المجتهدون ... الأحاديث

المنقوله عن الرسول عليه السلام وجوابه ليس هذا من صور الترجيح لان المدعي تجويز ان ينقل الفعل عن علامة من المجتهدين
اجماعا واما الخلاف في انه هل يبقى قولا بعد موته ام لا واحتج المانعون بانه لو جاز له ان يبقى قولا لمن عمره
لجاز انعقاد الاجماع للقول الباطل اجماعا والمقدم مثله وجوابه الملازمة ممنوعة لما بينا من الدليل الدال على الحجية ...
البطون ممكن من الاطلاع على سند المقلد لحال العامي وكان الخطاب ... الفعل قال مسله للمقلد ان يقلد المفضول
وعن احمد وابن سريج الا اذا ... الى الاحسن اولى المقلد اذا وجد في البلد مفتيا واحدا ... الترجيح الله
وان تعدد فان تساووا في العلم والدين تخير المقلد وان ترجح احدهم فقد اختلفوا فقال القاضي ابو بكر وجماعة من
الاصوليين والفقهاء يجوز له تقليد من شاء منهم سوا كان فاضلا او مفضولا ومنع احمد وابن سريج والقفال من اصحاب
الشافعي وجماعة من الاصوليين والفقهاء ذلك واوجبوا الاخذ بقول الافضل واحتج المصنف على مذهبه وهو الاول
بان الاجماع واقع على ان المرجح كان مفتيا مع وجود الراجح ولم ينكر ذلك احد منهم ... وقال عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومعلوم ان الصحابة تفاوتوا في العلم والدين واستدل الخصم على هذا القول
بان العامي لو وجب عليه تقليد الراجح لزم تكليفه ما لا يطاق لانه غير متمكن من الترجيح لقصوره وجوابه المنع
من عدم تمكنه فان معرفة الراجح تحصل بالسماع وبالاشتهار ورجوع العلماء اليه وغير ذلك من امارات الناس عليه ... مستمعا
ولهم ... احتج المخالف بان اقوال المفتين كالادلة ومع تعارض الادلة يجب الترجيح فكذا في المفتين وجوابه هذا الاول
ذكرنا من ان الناس لا تعارض ما ذكرناه من الاجماع لان الاجماع مقدم على القياس اجماعا سلمنا مساواته الدليل لكنا
نقول الفرق بين الادلة والمفتين ان الترجيح في الادلة ممكن من كل عالم والعامي فانه يعسر عليه معرفة الراجح من العلماء
والاولى الظن بقول الراجح اقوى فيتعين العمل به وجوابه ان هذا التقدير لما ورد ممنوع من الدليل الاول لكونه في التحقيق ... الجامع
وليس خاطرا به ... وقد اجبنا عنه قال مسله ولا ترجيح فيه بعد تقليده اتفاقا الى آخره اقول العامي اذا استفتى
مجتهدا معينا فافتاه اتفقوا على انه لا يجوز العدول عنه الى غيره في تلك الواقعة واختلفوا في غيرها فذهب الى انه يجوز له العدول الى
مجتهد آخر في مسلة اخرى ومنع منه آخرون واحتج المصنف على الاول بحصول الاجماع عليه فانه قطع بان العوام في زمان
الصحابة يقلدون من شاؤوا من المفتين ويستفتون من غير انكار منهم واما اذا اعتقد العامي مذهبا كمذهب الشافعي
مثلا ابي حنيفة وقال انه متبع لهم وملتزم به فهل له الرجوع الى غيره والاخذ بقوله في مسلة من المسائل ذهب قوم الى
الجواز لان التزامه بذلك لا يكون ملزما له وذهب آخرون الى المنع لانه بالتزامه مذهبا معينا صار ملزما به وفصل آخرون
فقالوا ان كل مسلة من مذهب الاول اتصل بها عمله المستفتي ... فلا يجوز له الرجوع عنها وما لم يتصل بها عمله فلا مانع له من اتباع
غيره وهذا الاخير اي ... الاول المذكور هي هذه المسلة وجوابه انه لو ادى عمل الترجيح والاجتهاد وهو الذي
عن غيره المصنف بقوله ثم انه الى باب التراجيح قال الترجيح وهو تقوية الامارة على ما يعمل به ... بها
الى الحرم اولى لما فرغ من الكلام على هذا الكتاب عن الطرق المفيدة للاحكام على سبيل الاجمال والتفصيل استحق الاحكام
شرع ... بالكلام على الترجيح بين الادلة عند التعارض واعلم ان الترجيح عبارة عن اقتران الامارة بما تقوى به على ما
تعارضها فان الامارة لم يكن لها معارض لا يكون هناك ترجيح واذا وجبت الامارة على ما يعارضها وجب العمل بها
للاجماع الحاصل من الصحابة على العمل بالراجح من الامارتين وانه لا يجوز العمل على ذلك ... بانها راجحة على ...
الاصل ... اذا تعارضا فاوقع ذلك فلا يتعين العمل بالادلة وجوابه بالسلام وجوب العمل بشهادة الاربعة على البعض
الاقوال اولى لقول العدد ان الصحابة انما اعتبروا الترجيح في باب الادلة دون الشهادات والمعتبر انما هو عمل
الصحابة واعلم ان الادلة القطعية لا يمكن فيها التعارض لان القطع لا يبقى لا يبقى فيه من المطابقة وكذلك القطع
بالدليلين لو حصل ... وحصل تعارضهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال واذا لم يمكن التعارض لم يمكن الترجيح
ولا يعمل الترجيح بين

بالامارة للمتن ... المشتبه المعتمد ... فلا يترتب على ... اولى المجتهد ... تعادلهما

142

مطعي ... لان الظني لا يمكن ان يترجح على القطعي وادله الترجيح ليس الا ما يفيد الظن والدليلان الظنيان اما ان
يكونا منقولين او معقولين او يكون احدهما معقولا والاخر منقولا قال الاول في الترجيح بحسب السند والمتن والمدلول والامر الخارج
اقول لما ذكر ان التعارض انما يقع في الادلة الظنية وقسمها الى ثلاثة اقسام قسم التعارض بينهما وبدا بالتعارض الواقع
بين منقولين واعلم ان الترجيح لاحد المنقولين على الاخر اما ان يكون باعتبار الناقلين او باعتبار المنقول او باعتبار
ما يقوم من المنقول اليه باعتبار امر خارج عن الجميع الذي يكون باعتبار الناقل هو الترجيح بحسب السند والثاني
بحسب المتن والثالث بحسب الدلالة وبدا بالاول لانه الاصل والترجيح يقع في ذلك على وجوه الاول الرواه فان
احد الخبرين اذا كان رواته اكثر كان راجحا على ما قل رواته لان الظن هناك اكثر واحتمال الخطا والتعمد للكذب
اقل وهذا احد خالف فيه الكرخي الثاني ان يكون احد الراويين مشهورا بالعلم والضبط والورع والثقة والثالث ان يكون
احدهما اشهر من الاخر في ذلك الرابع ان يكون احد الراويين حافظا للرواية غير معتمد في ذلك على خط نفسه وذاكرا لها
عن مسند الى نسخة كتابه الخامس ان يكون احد الراويين ساقطا الرواية عن قول ... عاملا بروايته فان العمل
يعضد الرواية وان كان غير معتمد السادس ان يكون احد الراويين لا يرسل الا عن عدل وقد عرف ذلك فانه اولى من
لا يعرف منه هذا وهذا الترجيح يختص بالخبر المرسل السابع ان يكون احد الراويين مباشرا لما رواه فانه اولى من رواية
من ليس بمباشر وذلك كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال فانها راجحة على رواية ابن عباس انه
نكحها وهو محرم لان ابا رافع كان سفيرا بينهما وهو القابل لنكاح ميمونة فكانت روايته اولى الثامن ان يكون
احدهما صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها راجحة على رواية ابن عباس
التاسع ان يكون احدهما مشافها اي سمع مشافهة كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها
عبدا فانها راجحة على رواية الاسود فانه روى عنها انه كان حرا لان عائشة عمة القاسم بخلاف الاسود فانه
سمع من وراء الحجاب العاشر ان يكون احدهما اقرب الى النبي صلى الله عليه وسلم عند سماعه كرواية ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه افرد وقت
نحر ناقته تلبية الحادي عشر ان يكون احدهما من اكابر الصحابة لقربه في اغلب الاحوال الثاني عشر ان يكون احدهما اقدم اسلاما
من الاخر الثالث عشر ان يكون احدهما اشهر في النسب فانه راجح على رواية من ليس كذلك الرابع عشر ان يكون احدهما غير ملتبس بضعيف
في الاسم فانه راجح على الملتبس الخامس عشر ان يكون احدهما تحمل الرواية بالغا فانه راجح على من تحمل الرواية طفلا لاحتمال الخطا
عليه حالتئذ السادس عشر ان يكون احدهما قد زكاه جماعة الى ... ان يكون المزكي لاحدهما اعدل واوثق
من المزكي للاخر الثامن عشر ان يكون احدهما ... الحكم بالشهادة التاسع عشر ان يكون احدهما
... الحكم بالشهادة فانه راجح على تزكيته ... بروايته العشرون ان يكون احد الخبرين
متواترا والاخر احادا وهذا انما ... الباب لان المتواتر يفيد القطع وقد قلنا انه لا ترجيح بين القطعي والظني
الحادي والعشرون ان يكون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا فانه راجح على المرسل الثاني والعشرون ان يكون احدهما قد ارسله التابعي فانه راجح
على ارسال غيره الثالث والعشرون ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا من صاحبه فانه راجح عليه الرابع والعشرون ان يكون احد
الخبرين مسندا فانه راجح على الذي احيل به على كتاب معروف او على الشهرة الخامس والعشرون ان يكون احد الخبرين قد
اسند عليه كتاب معروف فانه راجح على الذي نقل فيه الشهرة السادس والعشرون ان يكون احد الخبرين مسندا اتفاقا فانه
راجح على المختلف في اسناده السابع والعشرون ان يكون احد الخبرين قد قراه الشيخ عليه فانه راجح على الخبر الذي قراه على الشيخ
او اجازه له الثامن والعشرون ان يكون احد الخبرين قد اتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فانه راجح على الذي اختلف فيه التاسع والعشرون ان
يكون احد الخبرين غير مختلف فيه فانه راجح على ما فيه اختلاف لبعده عن الاضطراب الثلاثون ان لا يكون احد الراويين
عن سماع مسند من النبي صلى الله عليه وسلم فانها راجحة على ما يحتمل فيه السماع ويتطرق اليه الاحتمال كالسماع من وراء

انها ... التعرض له ...

... عليه الصلاة والسلام ... كل ...

فان ... الحاكم

الحجاب كـ ان يكون احدهما غير مستقل مع الحضور فانما راجحه على الصلوة مع الغيبة كح ان يكون احدهما قد نقل
صيغة لفظ النبي صلعم والاخر نقل المعنى المفهوم فالاول راجح على الثاني كط ان يكون احدهما قد تنبه له
الراوي فانه راجح على الاخر لان احتمال الكذب فيما لا تنبه له الراوي اقل كـ ان لا يكون الراوي قد روى خبرا انكر روايته
فان هذا ارجح مما اذا انكر المنقول عنه الرواية قال المتن النهي على الامر والامر على الاباحة الى اخره اقول ومنه
من الترجيحات العائدة الى المتن سبع في الترجيحات العائدة الى المتن وهو خمس وجوه آ اذا كان احدهما امرا والاخر
نهيا فالنهي راجح على الامر لان النهي يطلب به دفع المفسدة والامر يطلب به تحصيل المصلحة واعتنا العقلا بدفع المفاسد
اشد من اعتنائهم بتحصيل المصالح ولان الاحتمالات النهي اقل من الامر فان النهي يحمل ان يكون [illegible] ويحمل ان يكون كراهة
والامر يحمل ان يكون امر اباحة وامر وجوب وامر ندب وامر تهديد وغير ذلك ب ان يكون احدهما امرا والاخر اباحة فالامر
راجح على الاباحة لان الامر اذا عمل به لا يلزم منه محذور مخالفة الا [illegible] باحة وليس كذلك الاباحة وقد ترجح الاباحة على الامر
لان المدلول الاباحة واحد والمدلول الامر متعدد كالوجوب والندب وغير ذلك ج ان يكون احدهما اباحة والاخر نهيا فالاباحة
راجحة على النهي لما تقدم في [illegible] انك تقول ان النهي راجح على الامر والامر راجح على الاباحة ويلزم من هاتين
المقدمتين ان النهي راجح على الاباحة فكيف جعلت الاباحة راجحة على النهي وانه ان يقال المحال يلزم لو اتحد جهات الترجيح
وليس كذلك فان ما يترجح به الامر على الاباحة غير ما يترجح به الاباحة على النهي د ان يكون احدهما اقل احتمالا من الاخر فانه
ارجح وذلك بان يكون معناه واحدا والاخر معناه مشتركا ه ان يكون احدهما دالا على معناه بالحقيقة والاخر بالمجاز فالحقيقة
اولى لان الاصل هو الحقيقة و ان يكون كل واحد منهما مجازا الا ان احدهما يكون راجحا على الاخر اما لشهرته كالغائط او
لكونه اقرب من المجاز الاخر ويكون جهته الى الحقيقة اقرب من جهة الاخر او يكون دليله راجحا على دليل الاخر او يكون احدهما اشهر
استعمالا من الاخر ز المجاز راجح على المشترك على المذهب الحق وقد تقدم ح ان يكون كل واحد منهما قد استعمل على الحقيقة الا
ان حقيقة احدهما اشهر من حقيقة الاخر فانها ارجح ط ان يكون احدهما قد استعمل في لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع نقله
واستعمله في ذلك المعنى والاخر قد استعمل في لفظ قد وضعه الشارع لمعنى من غير وضع اهل اللغة فالاول راجح لان الاصل موافقة
الشارع الوضع اللغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا واستعمله اهل اللغة لمعنى وفي الشرع لاخر فان المعهود من
الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد معناه الذي وضع هو بازائه ى ان يكون احدهما مؤكدا والاخر غير مؤكد فالاول اولى
كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا يا ان يكونا دالين على الحكم بالاقتضاء الا ان العمل بالحد
[illegible] لضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا فالاول اولى فان الخلف
في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان بخلاف المخالفة المشروع يب ان يكونا دالين على الحكم بالتنبيه والايماء الا ان احدهما لولم
يكون المذكور علة الحكم لكان ذكره عبثا وحشوا فانه راجح على الاخر بما رتب فيه الحكم على الوصف يج ان يكونا دالين بمفهوم
الا ان احدهما دال على الحكم بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فالاول ارجح لانه متفق عليه بخلاف الاخر وقد يرجح بعضهم
الثاني لان فائدة مفهوم الموافقة التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة تأسيس الحكم ابتداء ولا شك ان هذا اولى من التأكيد يد ان
يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة الاشارة فالاول اولى لتوقف صدق المتكلم او وقوع الملفوظ به
عليه بخلاف الثاني يه ان يكون احدهما دالا بالايماء والاخر بالمفهوم فالاول اولى لوقوع الاتفاق [illegible] ووقوع الخلاف
في دلالة المفهوم يو ان يكون العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تأويل الخاص فالاول اولى لان فيه
بخلاف الثاني [illegible] الخاص ولو [illegible] اولى من العام لان العمل بالخاص ليس مبطلا للعام بل مخصص له والعمل بالعام مبطل للخاص بالكلية
يز العام الذي لم يدخله التخصيص اولى من العام المخصوص لوقوع الاتفاق على التمسك بالاول بخلاف الثاني وكذلك المطلق والمقيد
يح ان يكونا عامين الا ان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية [illegible] فالاول اولى لان الشرط كالعلة

والحكم كالمعلول والعلة اولى من غير المعلل كـ ان يكون احدهما جمعا معرفا بلام العموم او يكون قد استعمل على من وما فانه
ارجح على الجنس باللام لوقوع الاتفاق بين العالمين بالعموم على افادة الاول للعموم ووقوع الخلاف في الثاني كـ
ان يكون احدهما اجماعا والاخر نصا فالاول اولى من الثاني لان الاجماع لا يقبل النسخ بخلاف الثاني كب الاجماع راجح على
ما بعده من القياس والاستصحاب والاستحسان وغيرها من الادلة المظنونة قال المدلول في الاباحة الى اخره
اقول الترجيح العائد الى المدلول يقع من وجوه آ الحظر راجح على الاباحة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا
يريبك ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ولان العمل بالحظر يوجب الاحتراز عن الضرر [illegible]
الاباحة هذا مذهب اكثر الاشاعرة واحمد والكرخي والرازي وبعض الامامية وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى انهما
متساويان فيتساقطان وذهب اخرون الى ان الاباحة ارجح لموافقتها الاصل ب الحظر راجح على الندب لان
دفع المفسدة اهم في نظر العقلاء من جلب المصلحة كما بينا ج الحظر راجح على الكراهة لما ذكرنا في ترجيح الحظر على الاباحة
د الوجوب راجح على الندب لان [illegible] المكلف من الترك [illegible] الخطاب [illegible] الذمة ه المثبت راجح على
النافي وذلك كخبر بلال انه صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى فيه فانه راجح على خبر اسامة انه دخل ولم يصل لان المثبت قد اشتمل على امر
نحو ان يقع الغفلة عنه للنافي وانما النافي ناقل الحكم الاصلي فيكون فائدته التأكيد والمثبت ناقل عنه فيكون فائدته انشاء الشرع
فهو اولى وقيل ان النافي مساو للمثبت و ان يكون احدهما موجبا للحد والاخر دارئا له قال الرازي اولى لان الخطأ في عدم
العقوبة اولى من الخطأ في فعلها ز ان يكون احدهما موجبا للطلاق او العتق والاخر مزيلا لهما فالاول راجح لموافقته
النفي الاصلي وقال اخرون بالعكس لان المزيل الموجب للطلاق والعتاق اقرب الى التأسيس من المؤكد ح ان يكون
احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالاول اولى لاشتماله على زيادة الثواب وقد قيل بالعكس لان الخطاب التكليفي يتوقف على
فهم المخاطب وتمكنه من الفعل والوضعي ليس كذلك وكان الوضعي اولى ط الاخف راجح على الاثقل لان الشريعة مبنية على
التخفيف وقيل بالعكس لان الشرع المطلوب فيه مصلحة المكلف والمصلحة في التكليف بالاشق قال الخارجي
الموافق لدليل اخر اقول الترجيح بالامور الخارجة عن المنقول يقع من وجوه آ اذا كان احد الخبرين
موافقا لدليل اخر راجح على ما ليس كذلك ب ان يكون موافقا لاهل المدينة والاخر ليس كذلك ج ان يكون موافقا
للخلفاء والاخر ليس كذلك د ان يكون موافقا للاعلم والاخر ليس كذلك ه ان يكونا مؤولين الا ان تأويل احدهما دليله ارجح
من تأويل الاخر فالاول اولى لانه اغلب على الظن و ان يكون احدهما قد دل على الحكم والعلة والاخر على الحكم وما تعرض فيه للعلة اولى
ز ان يكونا عامين الا ان احدهما ورد على سبب خاص والعام الوارد على السبب اولى من العام مطلقا في صورة السبب
[illegible] لان ترك الجواب مع الحاجة مما لا يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة والعام مطلقا اولى من العام الوارد على سبب في غير
صورة السبب لان العام مطلقا اقوى دلالة من العام بالنسبة الى الخطاب الوارد على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظاهرون من
نسائهم او في معرض الشرط كقوله ومن [illegible] كان اما ورد الخطاب الاخر شفاها كقوله يا ايها الذين امنوا فالخطاب
الشفاهي اولى من المطلوب في حق من ورد الخطاب عليه والاخر اولى في حق الغائب لان الخطاب الشفاهي [illegible] من ليس حاضرا
[illegible] ط ان يكونا عامين الا ان احدهما لم يعمل به في صورة متفق عليها والاخر قد عمل به في صورة [illegible]
فما لم يعمل به اولى لان العمل [illegible] لا يفضي الى تعطيل ما عمل به لكونه معمولا به في صورة [illegible] والعمل بما قد عمل به يفضي الى تعطيل
الاخر لانه اذا عمل به في صورة [illegible] لزم تعطيل الاخر قطعا ولا شك ان التأويل [illegible] العام على احد محامله
اولى من تعطيل العام بالكلية وقيل بل العمل به اولى لكونه متفقا على العمل به ولا شك [illegible] دليل اعتبار [illegible]
ي ان يكون احدهما مشعرا [illegible] الحاجة وذلك بان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه [illegible]
ذلك في مسالة [illegible] وان تجمعوا بين الاختين فان هذا قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين فهو اولى من [illegible] او ما ملكت ايمانكم فانه
لم يقصد به بيان تحريم الجمع

الاخص يا ان يكون احد الحديثين متفقا بتفسير الراوي لفعله او بفعله فانه ارجح على من ليس كذلك
لان الراوي الحي يكون اعرف بما صرح عنه بما رواه تب ان يكون احد الحديثين قد ذكر فيه الراوي
السبب والراوي الاخر لم يذكر السبب فالاول اولى لان اهتمامه بالرواية يكون اكثر من الاخر تج ان يكون احد الحديثين
قد اورد فيه ما يدل على تاخره عن الاخر فانه اولى وذلك بان يكون احد الراويين متاخر الاسلام عن الاخر والغالب على
الظن ان روايته عنه علم انما كانت بعد اسلامه ورواية الاخر يحتمل ان يكون متقدمة على اسلام هذا وان يكون متاخرا
وكذلك اذا كانت رواية احدهما موجبة بتاريخ مضبوط دون الاخر فيحتمل تاخر الاول اكثر من الثاني وكذلك اذا كان
احدهما يدل على التشديد ودل الاخر على التخفيف فالاول اولى لان التشديد انما يجيء لانه علم انما شدد بعد ظهور شوكته
قال والمعقولان قياسان او استدلالان الاول يترجح اولى لما فرغ من الترجيحات في الادلة المنقولة شرع في الادلة
المعقولة والادلة العقلية اما قياسان او استدلالان اما القياس فمشتمل على الاصل والفرع والمدلول والخارج اما
الترجيح بالنظر الى الاصل فيقع على وجوه آ ان يكون حكم احد الاصلين قطعيا والاخر ظنيا فالاول اولى لان ما
يتطرق اليه الخلل اقل من الاخر ب ان يكون حكم كل واحد من الاصلين ظنيا الا ان دليل احدهما اقوى من دليل
الاخر فما دليله اقوى من الاخر ج ان يكون حكم احد الاصلين لم يثبت نسخه وحكم الاخر قد اختلف في نسخه فالاول
اولى لبعده عن الخلل د ان يكون حكم احد الاصلين جاريا على سنن القياس والاخر معدولا به عن سنن القياس فالاول اولى
لانه اقرب الى المعقول وموافقة الدليل ه ان يكون حكم احدهما قد قام عليه دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه
بخلاف الاخر فالاول اولى لحصول الامن معه من الخطا و ان يكون حكم احدهما قد وقع الاتفاق على تعليله بخلاف الاخر
فالاول اولى ز ان يكون الظن بالعلية في احدهما اغلب من ظن العلية في الاخر فالاول اولى ح ان يكون طريق احدى
العلتين قطعيا بخلاف الاخرى فالاول اولى ط ان يكون احد الطريقين اغلب الظن من الاخرى ي ان يكون طريق
علية احد الاصلين السبر والتقسيم وطريق علية الاخر المناسبة فالاول اولى لان في طريق السبر والتقسيم تعرضا
لانتفاء المعارض وذكر الثاني المعنى واما المناسبة فليس فيها الا ذكر الثاني المعنى والحكم كما سوى على شرف
المعنى يوقف على انتفاء المعارض وكان القياس الاول اولى لاشتماله على ذكر كل العلة بخلاف الثاني يا ان يكون
نفي الفارق في اصل احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا فالاول اولى يب ان يكون العلة في احد
الاصلين وصفا حقيقيا وفي الاخر تقديريا او حكما شرعيا فالاول اولى لوقوع الاتفاق عليه من القائسين بخلاف الثاني
يج ان يكون الوصف احدهما ثبوتيا والاخر عدميا فالاول اولى للاتفاق يد ان يكون العلة في احدهما بمعنى الباعث
وفي الاخر بمعنى الامارة فالاول اولى يه ان يكون العلة في احدهما وصفا منضبطا وفي الاخر وصفا ظاهرا فالاول
اولى يو العلة المطردة فقط اولى من العلة المنعكسة فقط لما مر من اشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس
يز ان يكون علة احد القياسين وصفا جامعا للحكمة مانعا وعلة الاخر ليس كذلك فالاول اولى يح ان يكون
علة احدهما مناسبة وعلة الاخر شبهية فالاول اولى لزيادة غلبة الظن بها يط اولوية ما ذكرناه
قبله الخلاف فيه او عدمه عند القائسين بخلاف الاخر ك ان يكون المقصود من احدى العلتين من الامور الضرورية
والمقصود من الاخرى غيرها فالاول اولى لزيادة المصلحة فيه ولاجله لم تخل عنه شريعة من الشرائع كا ان يكون
المقصود من احدى العلتين زيادة الحاجة والمقصود من الاخرى التحسين والتزيين فالاول اولى لتعلق الحاجة
بها كب ان يكون المقصود من احدى العلتين التكميل للمصالح الضرورية والمقصود من الاخرى اصل الحاجة
الزائدة فالاول اولى وان كان مكملا لان الاخر اصلا لانه اعطي المكمل حكم الاصل الذي يستند اليه في حفظ العقل من
الخمر وحد شرب قليله كج ان يكون مقصود احدى العلتين حفظ الدين من الامور الخمسة ومقصود الاخرى
احدى البواقي فالاول اولى لان ثمرته نيل السعادة الاخروية بخلاف الباقي وقال اخرون بالعكس لان حفظ
النفس التي هي الاصل اولى من حفظ الذي هو الفرع وايضا حفظ الدين حق الله وحفظ النفس
حق الآدمي ويكون الثاني اولى

اولى كد ان يكون مقصود احدهما حفظ النفس والاخر حفظ النسب فالاول اولى لان
حفظ النسب انما قصد لاجل حفظ الولد حتى لا يختلط نسبه فيبقى ضائعا لا مربي له فلحفظ النفس
مطلوبا لذاته كه ان يكون المقصود من احدهما حفظ النسب ومقصود الاخرى حفظ
العقل والاول اولى لكونه عائدا الى حفظ النفس كو ان يكون المقصود من احدهما حفظ
العقل ومقصود الاخرى حفظ المال فالاول اولى كز ان يكون علة احد الاصلين منصوصة قد ظهر
في صورة نقضها ما يمكن احالة النقض عليه اما من وجود مانع او فوات شرط وعلة الاخر
منصوصة لم يظهر في صورة نقضها ذلك فالاول اولى لانها اغلب على الظن لان الخلاف في
ابطال العلة لانتقاضها في بعض الصور لاجل وجود مانع او فوات شرط اولى من الخلاف في
ابطالها لانتقاضها لا كذلك كح ان يكون علة احد الاصلين ليس لها مزاحم في الاصل بخلاف الاخرى
فالاول اولى لانها اغلب على الظن واقرب الى التعدية وهذا ظاهر ان ما يكون رجحانها على مزاحمها
اكثر اولى من الاخرى كط ان يكون علة احد القياسين تقتضي الثبوت والاخرى تقتضي
النفي فالثانية اولى لان مقتضاها ثابت على تقدير رجحانها على الاولى وعلى تقدير مساواتها والاولى
لم يثبت مقتضاها الا على تقدير رجحانها وما يتم على التقديرين اكثر وقوعا مما يتم على تقدير
واحد والاكثرية في الوقوع موجبة لغلبة الظن بالاولوية ل مثبتة اولى لان مقتضاها حكم شرعي
بخلاف النافية لا ان يكون مناسبة احدى العلتين اكثر من مناسبة الاخرى فالاول اولى
لانها افضى الى المقصود لب ان يكون علة احد القياسين متضمن مقصودا يعم جميع المكلفين
ومقصود الاخرى مقصور على بعضهم فالعامة اولى لعموم فائدتها
الفرع يرجح بالمشاركة
الترجيحات العائدة الى الفرع تقع من وجوه آ ان يكون الفرع
في احد القياسين يشارك اصله في عين الحكم وعين العلة والاخر يشارك اصله في عين الحكم وجنس
في عين الحكم الى الفرع
العلة او في جنس الحكم وعين العلة او في جنس الحكم وجنس العلة فالاول اولى لانه اغلب على الظن
في الاعتبار ب ان يكون الفرع مشاركا للاصل في عين العلة او عين الحكم والاخر يشارك اصله
في جنس العلة وجنس الحكم فالاول اولى ج ان يكون الفرع في احدهما قد شارك
اصله في عين الحكم وجنس العلة فالاول اولى د
في عين العلة وجنس الحكم والاخر يشارك اصله في عين الحكم وجنس العلة فالاول اولى
ان يكون ثبوت العلة في احد الفرعين مقطوعا به وثبوتها في الاخر غير مقطوع به فالاول اولى
ه ان يكون الفرع داخلا تحت النص بالاجمال لا بالتفصيل والاخر غير داخل في النص فالاول
اولى وانما قيدنا بالاجمال لانه لو دل عليه بالتفصيل لم يكن الحكم في الفرع ثابتا بالقياس بل بالنص
لما فرغ من الترجيحات
المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه الى آخره

في العقليات شرع في الترجيحات الواقعة بين المنقول والمعقول وهي تقع على وجهين آ
الخاص اذا دل بمنطوقه على الحكم فهو اولى من القياس لانه لقلة تطرق الخلل اليه بخلاف
القياس واما اذا دل الخاص على الحكم لا بمنطوقه فله درجات منها ما هو ضعيف جدا
ومنها ما هو قوي جدا وبين هاتين المرتبتين درجات متفاوتة في القوة والضعف
غير محصورة لا يمكن الاشارة اليها بل ذلك موكول الى المباحثين في آحاد الصور ب النص
العام يقدم على القياس الخاص لان العموم اصل والقياس فرع وقيل بالعكس لان العمل
بالعام يقتضي ابطال الخاص الذي هو القياس وليس كذلك في العكس ومهما امكن الجمع بين
الدليلين كان اولى واما الترجيحات الواقعة بين الحدود فتقع على وجوه والحدود اما ان تكون
عقلية او سمعية والنظر الان انما هو في الثاني ا اذا كان احد الحدين مشتملا على الفاظ ظاهرة
دالة على المطلوب من غير تجوز ولا اشتراك ولا نقل كان اولى من المخالف ب المعرف اذا كان
اعرف من الاخر كان التعريف به اولى وهذا التفاوت انما يقع في الرسوم ج التعريف بالذاتي
اولى من التعريف بالعرضي لان في الاول يحصل معرفة حقيقة المحدود بخلاف الثاني د اذا
كان احد الحدين اعم من الاخر كان اولى منه لتناوله محدود الاخر وزيادة فهو اكثر فائدة وقال
آخرون بل الاخص اولى لان مدلوله متفق عليه ومدلول الاخر من الزيادة مختلف فيه ه ان يكون
احد الحدين موافقا للنقل السمعي والاخر غير موافق فالاول اولى لانه اغلب على الظن و ان يكون
احدهما موافقا للوضع اللغوي بخلاف الاخر او يكون اقرب الى الاستعمال من الاخر فهو اولى ز ان
يكون طريق اكتساب احدهما ارجح من طريق اكتساب الاخر فهو اولى لانه اغلب على الظن ح
ان يكون احدهما قد ذهب الى العمل به اهل المدينة او الخلفاء او العلماء ولو كان واحدا بخلاف
الاخر فالاول اولى ط ان يكون احدهما مقررا لحكم الحظر والاخر للاباحة او يكون مقررا للنفي
والاخر للاثبات او يكون احدهما قد لا يشتمل على ادراء الحد والاخر على ثبوته فالاول اولى
لموافقته الاصل وقد يتركب من هذه الترجيحات الواقعة في المركبات وفي الحدود ترجيحات
كثيرة لا تنحصر واصولها ما ذكرناه فهذا اخر ما اردناه على هذا الكتاب والحمد
لله على الائه الجسام والصلوة على خير الانام وعلى اله واصحابه مصابيح الظلام ما احتب
الليالي والايام

كتب هذه الورقة الفقير الحقير محمد
بن الحسن الفالي محتدا الحولري
مولدا لدمشق المحروسة
سنة ثلث وستين
وسبعمائة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعبد ...
ووقفي عليه